Vol. XII, Nos. 2 and 3 April 1943

JOURNAL
OF THE
ANNAMALAI UNIVERSITY

Published by the University
Annamalainagar

Vol. XII, No. 2 and 3 April, 1946

JOURNAL

OF THE

ANNAMALAI UNIVERSITY

EDITOR

PROFESSOR R. RAMANUJACHARI, M.A.

EDITORIAL BOARD

RAO BAHADUR PROFESSOR C. S. SRINIVASACHARI, M.A.,
PROFESSOR T. P. MINAKSHISUNDARAM, M.A., B.L., M.O.L.
PROFESSOR A. NARASINGA RAO, M.A., L.T., D.SC., F.A.SC.
PROFESSOR J. P MANIKKAM, M.A.

PUBLISHED BY THE UNIVERSITY

ANNAMALAINAGAR

CONTENTS

1. Sterling Debt Repatriation: By R. N. Poduval 55

2. Psychology and Literature: By P. S. Subrahmanya Sastri .. 65

3. Tree Worship and Ophiology in the Tamil Land:
By G. Subramania Pillai 70

4. Our Musical Heritage—Part II: By M. L. Sitaraman .. 83

5 A Note on the Pardoner's Tale lines 237-239:
By S. Krishnamurthi 93

6. The Letters of Horace Walpole: By K. P. Karunakara Menon. 94

7. The Oldest Chidambaram Inscriptions:
By S. R. Balasubrahmanyan 106

8. Perungathai: By A. Chidambaranatha Chettiar 119

9. ஒரு பாடலின் ஆராய்ச்சி.
By L. P. Kr. Ramanathan Chettiar 135

10. பாயிர வகைகள்.
By V. S. P. Manikkam 140

11 சங்க இலக்கியங்களிற் கண்ட தமிழர் நாகரிகம்.
By S Venkataraman 145

12. Vidhivimarsa: By V. Subrahmanya Sastri .. .. 1—8

13. Nyaya Parisuddhi: By R. Ramanujachari and
K. Srinivasachari .. .. 9—20

14. Sidditraya: Analytical Outline of Contents:
By R. Ramanujachari and K. Srinivasachari .. 1—10

15 University Notes 170

NOTICE

To contributors and others

Contributions, remittances, books for review, exchanges and correspondence regarding all matters may be addressed to :—

Professor R. Ramanujachari, M. A.

Philosophy Department,

Annamalai University,

Annamalainagar.

// JOURNAL
OF THE
ANNAMALAI UNIVERSITY

VOL. XII. 1943 Nos. 2 & 3

STERLING DEBT REPATRIATION*

BY

R. N. PODUVAL

Introducing the budget for 1943-44 in the Central Assembly on February 27, 1943, the Finance Member observed "India has now completed the transition from a debtor to a creditor country and extinguished within the brief space of about three years accumulations over decades of its public indebtedness to the United Kingdom." A parallel which at once suggests is that of the United States which after the last war emerged from the position of a debtor to a creditor nation. The full significance of India's transition can be realized only if we view the problem of India's external obligations in its proper historical perpective. That will entail an enquiry into the genesis and growth of sterling debt, the burden which India had to bear on that account, the circumstances leading to the wiping off of that liability and the gain accruing to India from such a step.

The genesis and growth of sterling debt:—Upto the Mutiny the sterling debt was very small. "Out of a total public debt £ 59.4 millions in 1856–57, only £ 3.9 millions had been raised in England."[1] It was raised for unproductive purposes like war. The cost of the suppression of the Mutiny led to its increase and the debt rose to £ 28.5 millions in 1860. In 1867, on account of the shyness of Indian capital, the Government of India inaugurated the policy of borrowing from England for productive purposes and this led to regular additions to the sterling debt. The policy of state construction and management of irrigation works was

1 P. J. Thomas "Growth of Federal Finance in India." Page 54.

[* The article was written and sent to the Editor in 1943.]

formally put into force in 1867. The policy of state construction of railways was deliberately adopted in 1869 and the Government of India became a heavy borrower for that purpose. During the years 1869-70 to 1873–74 the Government of India borrowed £ 13 millions; this being the outlay on state railways and irrigation works. Of this £ 12 millions were raised in England. The fall of the rupee exchange after 1873 increased the burden of interest charges to be paid in sterling and so borrowing in England came to be restricted. The Secretary of State, Lord Salisbury, imposed a limit on Government of India's borrowing in England. The Government expenditure on railways to be met out of loans floated in England was fixed at £ 2½ millions annually. The Famine Commission of 1879-80 stressed the necessity for increased outlay on railways for the protection of the country against famine. The Parliamentary Committee of 1884 also recommended large borrowings for public works. But the continued fall of the rupee exchange prevented these recommendations from being carried out. With the stabilization of the rupee at 1 sh. 4 d. in 1898-99, there set in a period of financial prosperity. This, combined with the improvement in railway earnings after 1900 led to an active policy of railway construction out of borrowed funds. The Mackay Committee in 1907 recommended a capital expenditure of £ 12½ millions annually on the development of railways. It was not, however, possible to find this amount; at the same time significant additions were made to the sterling debt year after year. In 1900 the sterling debt amounted to £ 119.6 millions, it rose to £ 179.06 millions in 1913.

During the war of 1914-18 the London Money Market was closed to external borrowers and for five years 1916-17 to 1920-21 India was not a borrower in the London Market. Since 1923-24 sterling debt increased, due, in the main to the assumption by the State of the control and management of company managed railways in accordance with the recommendations of the Acworth Committee on Indian Railways. The Indian Government took over the debenture liabilities of the East Indian and Great Indian Peninsular Railways amounting to £ 18½ millions in the case of the former and £ 3½ millions in the case of the latter. The railway annuities which appeared as a sterling obligation in the Finance and Revenue Accounts of the Government of India accounted for an increase of £ 53.35 millions in the sterling debt. Another factor which contributed to the increase of sterling debt in the post-war period was India's war gift to Britain of £ 100 millions. The greater part of this was paid off by the proceeds of several war loans, and the remaining £ 16.72 millions the Government of India acknowledged as part of the 5% British Government 1929-47 war loan.

The following table shows the growth of external indebtedness in the post-war period.

TABLE I

Year (end of March).	Amount of sterling debt (£ millions).
1921	191.32
1922	205.11
1923	242.63
1924	263.80
1925	341.04
1926	342.19
1927	339.08
1928	344.39
1929	353.38
1930	363.11
1931	387.89
1932	379.03
1933	378.11
1934	383.08
1935	383.68
1936	376.23
1937	356.05

(Source:—Statistical Abstract for British India.)

The increase in the sterling debt during 1930-35 has taken place mostly in the shape of an increase in unproductive debt.

The major portion of India's sterling debt has been productive or in other words they have been spent on commercial undertakings which yield a net return to the Exchequer. The interest charge on India's external debt is actually more than covered from the assets created with the help of the debt (these assets being the railways and irrigation systems.) In 1937-38 the interest on sterling debt amounted to Rs. 16.61 crores. In the same year railways yielded a net receipt of Rs. 32.66 crores and irrigation Rs. 1.86 crores.

Burden of Sterling Debt:—It is a platitude to say that an external debt imposes a greater burden than an internal debt. Whereas an internal debt does not exhaust any of the country's resources, but involves only a transfer of purchasing power within the community, an external debt involves a transfer of wealth from the borrowing country to the lending country in the shape of interest and repayment of principal. The interest payments and repayment of principal in the case of external

debt represent deductions from the wealth of country, which, had the debt been internal would have remained at the disposal of its own citizens.

The payment of interest on sterling debt has figured in India's "Home Charges", the sum total of external obligations which India has to make every year to the United Kingdom. The interest payments on sterling loans form a major item in the Home Charges. The Home Charges are annually met by an excess of exports over imports or by a favourable balance of trade. Should exports show a downward tendency in any year, the exchange tends to fall and a slight fall in exchange means a loss to Government as the amount of rupees to be provided in exchange for sterling increases. During the depression year 1932-33 when the value of India's exports and imports was approximately equal, the 'invisible imports' had to be paid for by exports of gold. Thus the necessity to make external payments every year has made it essential for India to have an annual export surplus and no wonder that the public mind of India became unduly pre-occupied with a favourable balance of trade.

Circumstances lending to Sterling Debt Repatriation:—Sterling debt repatriation became possible because of the large accumulation of sterling in London on India's account since the out-break of the war. The growth of this sterling balance has been due to a number of factors arising out of the war. To begin with, India's balance of trade since the out-break of the war showed a steady improvement, due, not so much to an increase in the volume of export as in its value and due to a considerable fall in imports. The favourable balance of trade since 1938-39 can be seen from the following figures.

TABLE II

Year.	Balance of trade (crores of rupees)
1938-39	17.4
1939-40	48.8
1940-41	41.9
1941-42	79.5
1942-43	84.2

The increase in the favourable balance of trade has meant an increase in sterling payments to India. Secondly, the Government of India have been making since the out-break of the war enormous purchases of raw materials and food stuffs on behalf of His Majesty's Government and getting paid in sterling in London. Further, the recoverable, war expenditure from the British Government as well as their contribution

towards the expenditure on defence modernization in accordance with the Chartfield Committee's report have led to increased sterling payments being made to India. Moreover, the Government of India after the out break of the war have been making sales of silver in the London Money Market and having the proceeds in sterling. The result of all these transactions has been that the Reserve Bank was able to accumulate a large amount of sterling in London and the Reserve Bank put these sterling balances at the disposal of the Government of India. The Government of India's requirements of sterling to meet its Home Charges were also declining at the time owing to the large payments due from His Majesty's Government. Whereas in 1938-39 the Government of India's requirement of sterling amounted to £ 36 millions, in 1939-40 it dropped to £ 10 millions and in 1940-41 sterling requirements amounted to no more than £ 1 million. In 1941-42 instead of having to remit funds to the Secretary of State, the Government of India expected a refund of £ 26 millions. Thus India had come into the possession of sterling assets which it could use for reducing its external obligations and the Government of India decided to utilise the opportunity for repatriating its sterling debt.

Scheme of repatriation:—A beginning in the direction of repatriating sterling loans was made in 1937 when the Government of India authorized the Reserve Bank to make open market purchases of the 3½% to 3% non-terminable sterling securities in London and to transfer the securities so purchased to the Government for cancellation. In their place additional rupee paper bearing the same rate of interest was created to be issued gradually by the Reserve Bank in accordance with the requirements of the market. In 1937-38 the open market purchases of sterling securities amounted to the face value of £ 0.84 million and the amount of rupee counterparts created was Rs. 1.12 crores.

In 1939-40 the Government reopened the scheme by which the Reserve Bank was authorized to purchase non-terminable Indian sterling securities in the open market and to transfer them to the Government for cancellation. The first such cancellation was effected on 15th November 1939. The total amount of non-terminable sterling loan repatriated during the year 1939-40 came to £ 9.3 millions and the nominal value of rupee paper created against the sterling debt cancelled being Rs. 12.45 crores.

The scheme for the repatriation of terminable loans was announced by the Government on 22nd February 1940. It consisted of the cancellation of six India sterling loans (bearing 3—5 % interest) by the creation of counterparts bearing the same date of repayment and same rate of interest. The amount so repatriated came to £ 7.75 millions and the

nominal value of rupee paper created in its place being Rs. 10.34 crores. The total amount of non-terminable and terminable loans repatriated during the financial year 1939-40 thus came to £ 17.09 millions and the amount of rupee counterparts created being Rs. 22.79 crores.

Soon it became obvious that open market purchases on a large scale of Indian sterling loans would result in pushing up prices beyond a reasonable level. In these circumstances the Government decided to acquire its sterling securities by obtaining the assent of the British Government to the issue of compulsory vesting orders. On 8th February 1941 the Government of India announced that they had with the co-operation of the British Government taken action to acquire the bulk of India's terminable sterling debt to the face value of £ 84 millions and market value of approximately £ 90 millions. The United Kingdom Government issued a vesting order requiring all residents in the United Kingdom to surrender their holdings of India's terminable loans at prices fixed on the basis of the market price. Residents in British India were also required by the Indian Government to surrender their holding of these sterling loans, payment being offered at their option in rupee counterparts or in cash. Securities to the nominal value of £ 60.05 millions were surrendered during the financial year 1940-41 and counterparts created amounted to Rs. 80.07 crores.

Financing of the Scheme:—The rupee finance required for the operation was found by Government from its balances supplemented by ways and means advances from the Reserve Bank and by the sale of rupee counterparts to the Bank. Under Section 33 (3) of the Reserve Bank of India Act, the amount of rupee securities which the Issue Department could hold had been limited to a maximum of ¼ of the total assets or Rs. 50 crores, whichever was greater. In order that the Reserve Bank may have greater freedom in this respect the Reserve Bank of India Act was amended so as to abolish the proviso to Section 33 (3) and to remove the restriction on the maximum amount of rupee securities which it could hold in its Issue Department. By this amendment the Reserve Bank could now hold rupee securities upto ⅗ of its total assets (the rest ⅖ being gold coin, bullion and sterling securities).

Second compulsory scheme of repatriation:—The second compulsory scheme of repatriation was announced on 24th December 1941 covering the non-terminable part of the sterling debt. It was notified that Government had taken action to acquire as far as possible the whole of their remaining sterling debt (other than railway debentures and stock) consisting of the 2½% stock 1926, 3%stock of 1948 or after and the 3 % stock of 1931 of the aggregate nominal value of £ 158 millions. The

British Treasury issued a vesting order requiring residents in the United Kingdom to surrender these securities at prices based on the market prices. The Government of India also issued a similar order requiring residents in British India to surrender their holding of these sterling loans.

Financing of the scheme:—Sterling payments were effected by transferring sterling treasury bills from the Issue to the Banking Department. As the prices of rupee securities were temporarily depressed by war developments, it was thought that counterparts would not be attractive and the entire payment to residents in British India was made in cash. The necessary rupee finance was provided by the creation of ad hoc treasury bills.

Third scheme of compulsory repatriation:—At the time of the announcement of the second compulsory repatriation scheme, the Secretary of State had given notice to the holders of 3½% non-terminable sterling stock that it would be repaid on January 5, 1943. From the outstanding amount of the 3½ % sterling stock, £ 56.21 millions was redeemd from 5th January 1943 to 31st March 1943. Rupee counterparts to the face value of Rs. 67.63 crores were created in the form of extensions of the existing 3½ % undated Rupee Paper, and were held on Government account. Of the amount of rupee finance required aggregating Rs. 77.2 crores, Rs. 72.2 crores were provided through ad hoc treasury bills issued to the Reserve Bank and the rest were met from Government balances.

With the completion of these operations the balances of sterling stock outstanding at the end of March 1943 which were not surrendered and which fell beyond the scope of the vesting orders amounted to £ 13.16 millions.

Payment of Railway annuities and repatriation of Railway Debenture Stocks:—The Government took advantage of the growing sterling balance with the Reserve Bank to fund their sterling obligations in respect of Railway annuities and to repatriate Railway Debenture stocks; the total amount involved in these two operations being £ 47.26 millions. At the end of September 1942 an agreement was entered into with His Majesty's Government by which His Majesty's Government undertook to provide the Government of India with the annual sums required for the payment of annuities in return for a lump sum payment of £ 30 millions by the Government of India. For financing this scheme, in the first instance, ad hoc treasury bills for Rs. 30 crores were created and held in the Issue Department in place of the sterling paid out, the balance of Rs. 10 crores being met by ways and means advances. Against this temporary debt,

the Government of India floated a loan of Rs. 15 crores at 3 % to be repaid in 1963-65.

On January 16, 1943 the Government of India announced the arrangements made for the repayment of the Indian Railway Debenture Stocks of the aggregate nominal value of £ 20.2 millions. The requisite rupee finance was provided by the issue of ad hoc treasury bills (Rs. 11.96 crores), by the issue of rupee coin to the Reserve Bank (Rs. 5 crores) and by Government balances (Rs. 5.07 crores). A year's notice was given for the redemption of £ 11.1 millions of other Railway Debenture Stocks (the Stocks of the E.I.R., G.I.P. and B.B. & C.I.).

Total amount of sterling debt repatriated:—The total sterling debt at the end of 1936-37 amounted to £ 356.05 millions. By the end of March 1943 sterling debt of the aggregate nominal value of £ 307.26 millions had been repatriated and the purchase price came to Rs. 408.08 crores, this being the total cost incurred by the Government of India. Appendix I gives particulars of stocks acquired since 1937-38, their purchase prices and the amount of rupee counterparts created.

Composition of sterling and rupee debt:—The following table shows the amount of sterling and rupee debt for the years 1939 to 1943.

TABLE III

Year (end of March).	Sterling Debt (crores of rupees converted at 1 sh. 6 d. per rupee).	Percentage increase (+) or decrease (—).	Rupee Debt (crores of rupees).	Percentage increase (+) or decrease (—).
1939	469.10	..	709.96	..
1940	442.49	— 5.7	727.79	+ 2.6
1941	344.93	—22.1	861.17	+18.3
1942 (Revised)	210.70	—38.9	941.00	+ 9.3
1943 (Preliminary)	57.41	—72.8	1,208.45	+28.4

(Source:—Report on Currency and Finance 1942-43. Reserve Bank of India.)

Sterling debt has decreased by Rs. 411.69 crores from March 1939 to March 1943. The increase in rupee debt is not solely due to the repatriation of the sterling debt. The increase is to be accounted for by the revenue deficits, capital expenditure and repatriation of sterling debt. Rupee counterparts created in lieu of sterling debt from 1939 to 1943 are of the aggregate value of Rs. 233.85 crores.

Effects of sterling debt repatriation:—The repatriation of sterling debt will have profound significance for India's economic future. Not only has India's external debt been extinguished but that India's international status has been changed from that of a debtor to a creditor. This is bound

to have profound influence on the course and character of India's international trade and on her foreign exchanges. That "unhealthy" preoccupation with a favourable balance of trade in order to make external payments needs no longer agitate the mind of India. The export surplus in future could be utilized for obtaining foreign exchange for capital imports to aid the industrialization of the country. The conversion of external into internal debt will further diminish the strain upon the ultimate cash reserves of the country—namely the holdings of gold and other external assets—which manifests itself when the value of overseas trade declines. The exchange position will be thus strengthened; the repatriation acting as a bullish factor on the rupee-sterling exchange.

Considerable controversy has taken place in the past about the so called "drain" namely the external payments which India had to make every year on capital and interest account. With the repatriation of the sterling debt and the Railway debenture stocks, there will no longer be the 'drain' from India on this account and the payments which will have to be made to the internal debtors will increase their income and consequently their taxable capacity.

The conversion of external into internal debt will result in the development of a bigger gilt-edged market in India. It will enlarge the opportunities for investment to the Indian investor and will reflect itself in increased activity in the money market.

Further, the repatriation of sterling loans has an anti-inflationary effect in the immediate present. The sterling loans have been made available to the public by the issue of rupee counterparts. To the extent to which these loans are subscribed by the public, so much of purchasing power is withdrawn from consumption and made available to the Government. It is thus an anti-inflationary measure. The Finance Member in his Budget speech 1942-43 said that upto 1st December 1941, of the Rs. 139 crores of rupee counterparts created, Rs. 51 crores were in the hands of the public. In his recent Budget Speech, the Finance Member stated that during the period from 1st February 1942 to 31st January 1943, rupee counterparts worth Rs. 36 crores were taken up by the public. Thus in all Rs. 87 crores worth of rupee counterparts had been taken up by the public. The withdrawal of this amount must have had the effect of relieving the pressure of the enhanced volume of purchasing power on the inevitably limited volume of goods and services available for private consumption and thus acting as a brake on the rising price level.

Appendix

REPATRIATION OF STERLING DEBT

Year.	Manner of repatriation.	Face Value (£ millions).	Purchase (£ millions).	Value (Rs. crores).	Amount of rupee counter-parts created (Rs. crores).
1937-38	Open market purchases ..	0.84	0.75	1.00	1.12
1939-40	" " " ..	17.09	16.54	22.05	22.79
1940-41	1. Open market purchases ..	9.22	8.52	11.36	12.10
	2. License scheme of 22nd February 1940 ..	2.02	2.02	2.69	2.69
	3. First compulsory scheme of 8th February 1941 ..	60.50	64.70	86.27	80.07
1941-42	1. Open market purchases ..	12.11	12.36	16.48	16.14
	2. First compulsory scheme of 8th February 1941 ..	13.08	14.14	18.85	17.44
	3. Second compulsory scheme of 24th December 1941 ..	73.85	65.78	87.71	..
1942-43	1. Open market purchases ..	10.48	10.40	14.00	11.40
	2. First compulsory scheme of 8th February 1941 ..	1.45	1.13	2.02	1.29
	3. Second compulsory scheme of 24th December 1941 ..	5.22	4.31	6.12	2.30
	4. Redemption of 3½% sterling stock 1931 ..	56.21	56.21	74.95	67.63
	5. Funding of Railway Annuities ..	27.06	30.05	40.07	..
	6. Repatriation of Railway Debenture Stock ..	18.58	18.38	24.51	..
	Total ..	307.26	305.29	408.08	234.97

(Source:—Report on Currency and Finance 1942-43. Reserve Bank of India.)

PSYCHOLOGY AND LITERATURE (i)

BY

P. S. SUBRAHMANYA SASTRI

Psychology is the science which deals with the nature and working of mind in man. Mind works in different ways in different stages of man. Literature is the sum-total of the expression of the working of the mind. Hence knowledge of Psychology is sure to help man in the study of Literature.

Let us take the attitude of an efficient graduate who has just emerged from a University. If he is asked to deliver a lecture or write a work, he finds some opportunity or other to give expression to all the books he has studied and to all his capacity. If we find such a thing in the work of an author, are we not justified in considering that it was written in the early part of his life? For example, let us take the śloka of *Bhavabhūti.*

यद्वेदाध्ययनं तथोपनिषदां साङ्ख्यस्य योगस्य च
ज्ञानं तत्कथनेन किं न हि ततः कश्चिद् गुणो नाटके ।
यत्प्रौढित्वमुदारता च वचसां यच्चार्थतो गौरवं
तच्चेदस्ति ततस्तदेव गमकं पाण्डित्यवैदग्ध्ययोः ॥

(What is the use of giving expression to one's knowledge in the ritualistic portion of the Vedas, in Upaniṣads (which deal with Ātman and its nature) and in the Sāṅkhya and Yoga philosophies? For it is of no good in dramatic composition. Sublimity and richness of expression and depth of meaning are the factors that distinguish a scholar from a poet of aesthetic taste.)

Bhavabhūti takes credit to himself for being a scholar in the Vedas and Śāstras, besides being a dramatist. It may also be noted how verbose the dramatist is here. The same idea may be expressed in a shorter verse.

Let us then take for granted that the work of the graduate does not receive as much appreciation as he thinks that it deserves. He is at once inclined to express publicly that those who have not appreciated his work are not competent to do it and he will get some one in future who will warmly appreciate it. This idea is found expressed in the following verse of *Bhavabhūti.*

ये नाम केचिदिह नः प्रथयन्त्यवज्ञां
जानन्ति ते किमपि तान्प्रति नैष यत्नः ।
उत्पत्स्यते मम तु कोऽपि समानधर्मा
कालो ह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी ॥

(They, the insignificant, who publicly speak ill of us, know something and this attempt is not intended for them. Some one equal to me is sure to be born; for time has no limits and the earth is wide.)

If the graduate happened to be more rash, he may go to the extent of proclaiming those that have not appreciated him to be fools. This idea is seen in the following verse of *Kālidāsa.*

पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यवद्यम् ।
सन्तः परीक्ष्यान्यतरद्भजन्ते मूढः परप्रत्ययनेयबुद्धिः ॥

(Mālavikāgnimitra)

(All are not good because they are old; nor is a *kāvya* faulty because it is new. The great scrutinise them and take in the good, while a fool is led by other's opinion.)

The use of the word सन्तः in the plural number and that of मूढः in the singular number are very significant. Whoever that appreciates him is a great man and deserves to be treated with respect and whoever does not appreciate him is a fool and deserves to be despised. Besides it may be noted here that this verse does not admit of many caesurae.

The same Kālidāsa when he became a mature poet and dramatist says:

आ परितोषाद् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् ।
बलवदपि शिक्षितानामात्मन्यप्रत्ययं चेतः ॥

(Until the full appreciation of the learned is obtained, I do not think highly of my skill in representation. Minds of even the highly trained men have no confidence in themselves.)

Here the choice of the word विदुषां, and that in plural number, deserves to be noted. Every one in the audience before him appears in his eyes a learned man. Besides this verse cannot be read without caesurae.

From the above it is evident that one can find out his limitations only as he gains greater experience in life. The same idea how an young man is very haughty with his limited knowledge and the learned are very

humble on account of their having experienced their limitations is well expressed by *Bhartṛhari.*

यदा किञ्चिज्ज्ञोऽहं गज इव मदान्धः समभवं
तदा सर्वज्ञोऽस्मीत्यभवदवलिप्तं मम मनः ।
यदा किञ्चित् किञ्चिद् बुधजनसकाशादवगतं
तदा मूढोऽस्मीति ज्वर इव मदो मे व्यपगतः ॥

(When I had a little knowledge, I became blinded with haughtiness like an elephant and my mind became puffed up with the idea that I am all-knowing. When I learnt little by little from the wise, I realised that I was a fool and haughtiness left me like fever.)

We shall proceed to think of an unmarried student who just leaves the University. His mind is full of the qualifications of his prospective wife. He wants her to be proficient in fine arts. He expects her to be an ideal lady. He thinks that his love for her should be reciprocated in the same degree by her.

This is portrayed in Kālidāsa's Mālavikāgnimitra. Kālidāsa makes the hero witness the dance of the heroine and fall in love with her and the heroine to express her love towards him in disguise of a song sung to tune with the dance. It is this:—

दुर्लभः प्रियस्तस्मिन् भव हृदय निराशम्
अहह अपाङ्गको मे स्फुरति किमपि वामकः ।
एष स चिरदृष्टः कथं पुनर्द्रष्टव्यो
नाथ मां पराधीनां त्वयि गणय सतृष्णाम् ॥

(The lover is difficult to be secured; oh, my mind! do not cherish any hope. Ah! Ah! my left eye awfully throbs. Is this lord who has been seen after a long time to be met again? Oh lord! consider that I am a dependent and my heart runs after you.)

The hero is made to express that there should be समानुराग or equal love between the wife and the husband.

अनातुरोत्कण्ठितयोः प्रसिद्ध्यता समागमेनापि रतिर्न मां प्रति ।
परस्परप्राप्तिनिराशयोर्वरं शरीरनाशोऽपि समानुरागयोः ॥

(I think that there is no pleasure even if there is physical contact between a couple of unequal love. Even death without physical contact of those who have equal love is preferable to the former.)

In Mālavikāgnimitra he expressed in words his idea of the love between man and wife and in Kumārasambhava he made both Śiva and Pārvatī do penance to win the hand of the other and enabled Śiva test Pārvatī's love towards him. I am at a loss to solve why he did not give equal opportunities to test Śiva's love towards her. Perhaps the author made Pārvatī feel satisfied with the following words of Śiva:—

अद्य प्रभृत्यवनताङ्गि तवास्मि दासः क्रीतस्तपोभिः........ ।

(Henceforth, Oh lady with bent limbs, I am your servant and have been purchased by you through penance.)

After marriage it is quite possible for the couple to be separated from each other compulsorily. Then the husband may be thinking of his wife and she of him. Sometimes he may think of sending her a message. Kālidāsa feels that he may be so mad after her that he may even choose a cloud to take it.

धूमज्योतिस्सलिलमरुतां सन्निपातः क्व मेघः
सन्देशार्थाः क्व पटुकरणैः प्राणिभिः प्रापणीयाः ।
इत्यौत्सुक्यादपरिगणयन् गुह्यकस्तं ययाचे
कामार्ता हि प्रकृतिकृपणाश्चेतनाचेतनेषु ॥

Mēghasandēśa

(Where is cloud formed of smoke, light, water and air? Where are messages to be carried by well fitted animals? Yakṣa did not consider these, but begged of intense feeling. For those who are mad with love cannot discriminate the animate from the inanimate.)

Sometimes the husband, though he loved his wife, may think of another woman, a courtesan. The wife, knowing it, may permit him. This, we see in Kālidāsa's Vikramōrvaśīya.

अद्य प्रभृति आर्यपुत्रो यां स्त्रियं कामयते, या आर्यपुत्रसमागमप्रणयिनी तया सह अप्रतिबन्धेन वर्तितव्यम्

(From today may the meeting of the king with her whom he loves and who loves him happen without any impediment!)

Kālidāsa makes us see that the love of Purūravas to Urvaśī is far greater than the love she had for him.

Sometime hence it is natural for the couple to feel sorry that they are not blessed with a son. They then prepare themselves to fulfil any vow. Kālidāsa makes King Dilīpa to tend the cow Nandinī in order

that he may get a son. He makes Duṣyanta express in so many words how he felt sorry that he had no son.

अहो दुष्यन्तस्य संशयमारूढा पिण्डभाजः !
अस्मात्परं बत यथाश्रुति संभृतानि
को नः कुले निवपनानि नियच्छतीति ।

(Oh the manes of Duṣyanta have begun to doubt who, after him, would give them in his family the oblations of water as prescribed in Śāstras.)

When they get a son and see that he is efficient to take over the administration of the family, they both retire to forest as *vānaprastha* as King Dilīpa and his wife, or the father becomes a *sannyāsin* as King Raghu or he prays to be relieved of the cycle of births as King Duṣyanta.

ममापि च क्षपयतु नीललोहितः
पुनर्भवं परिगतशक्तिरात्मभूः ।

(May Lord Śiva of all-pervading śakti who had His birth in Himself relieve me of the cycle of births!)

From what has been said, it may be inferred that Kumārasambhava and Mālavikāgnimitra are the earliest works of Kālidāsa, Mēghasandēśa and Vikramōrvaśīya are later than they and Raghuvamśa and Śākuntala are his last works. Similarly Mālatī-mādhava was the earliest work of Bhavabhūti. Thus we see that the knowledge of the inner working of human mind enables us to decide at which stage in the life of an author a work is written.

TREE-WORSHIP AND OPHIOLATRY IN THE TAMIL LAND

BY

G. SUBRAMANIA PILLAI

From a study of the great works of Sir John Lubbock, Mr. Tylor, Mr. Fergusson, and Mr. Monier Williams and other savants in the field, one cannot but arrive at the irresistible conclusion that the adoration of trees and plants, in virtue of the supernatural qualities or divine essence supposed to be inherent in them, is almost universally diffused over the globe and that this form of religion is of the greatest antiquity. Tree-worship was once common in Greece, France, Poland, Assyria and many other countries. It has continued to prevail among the aboriginal tribes in Africa, America and Polynesia. The continent of Asia has been notorious for her belief in a kind of divinity inherent in certain trees; and trees whereon offerings of curious objects and garments are found are a familiar sight there for any globe-trotter. The Tamil country is not an exception to this.

Man first worshipped trees as gods themselves. He believed that the tree had a soul of its own. Later on, as time advanced, the idea dawned on him that trees might become the receptacle of the spirits of gods and that they were peculiarly liable to be occupied by ghosts and goblins. The spirits might resort to them as guests or take up their abode in them as tenants, since trees furnished a convenient and agreeable shelter for them. The stage of viewing a tree, no longer as the body of the tree-spirit but merely as its abode, marks an important advance made by man in religious thought. Here we see religion passing from animism into polytheism. The tree ceases to be a living and conscious being and becomes a lifeless inert mass possessed by a supernatural being. These supernatural beings in turn become the forest gods or Sylvan deities, assuming human shape and their wood-land character denoted by a branch, a leaf or a flower. These gods can disengage themselves from trees or permanently desert them.

In the religious history of the Tamilian race in India, the worship of trees has played an important part. Nothing could be more natural. Down to the first century before the Christian era the Tamil country was full of virgin forests, stretching for a distance at once vast and unknown. The Chōḻa king, Karikāla, is said to have cleared jungles and made them habitable. (Paṭṭinapālai—283). So for the ancients, the oldest

sanctuaries were natural woods. They worshipped trees and groves. Sacred groves were fostered and protected by kings. These groves were called Kaḍikā and the trees in these guarded sacred groves were known as Kāvanmaram, and they were regarded as divine. This tree-worship is hardly extinct at the present day. It has always been a recognised element of the popular creed.

Pliny asserts that the earliest form of temple or church was a tree. Extensive research has shown that the South Indian temple also was of a later growth. Originally there were no temples built for gods. The ancients saw the divine grace of God enshrined and merged as it were, in the verdure of the sylvan paradise, the natural beauty of which touched the tender chord in their hearts. The tall thick trees spreading their branches into flowery bowers, yielding ambrosial fruits of vegetable gold in bunches, moving with the Zephyr which played with the honeyed flowers, wafting sweet fragrance all around, enthralled the minds of the ancients who easily perceived the divine presence of the Almighty amidst this wealth of Nature. Huge shady trees were supposed to be the abode of some unseen god and as such the tree was regarded as sacred. The various gods and spirits whom the indigenous population of the peninsula worshipped, were first housed under the shade of some tree or other. Originally no object was placed under the tree to represent the deity, for the tree itself was regarded as a huge natural temple in which the deity dwelt. Later on, as time advanced, it was thought necessary to keep some image under the tree to evoke the reverence of all strangers and passers-by. " Some of the great gods of the Hindu Pantheon exhibit traces of a forgotten past, when they seemed to have lived under trees."

When big temples were raised for these gods who originally domiciled in the shade of trees, the Tamils took special care not to remove those trees which were, indeed preserved with zest and care. In fact, these trees formed the centre around which the temples were built. An opening gap was made at the centre, leaving enough room for the trees to grow. If any of these trees happened to die, its faded stems and withered branches were kept secure and worshipped. Those who have visited the temple of Thiruvaḷḷuvar at Mylāpore could hardly have missed noting the huge stem of a dried iruppai tree (South Indian Mahua or Bassia longifolia), covered with a sheet of copper. This also can be seen today in some of the South Indian temples.

Any tree might have the fortune to become the temple of any of the big gods. The jack-tree at Courtallam, the mango tree at Māyavaram and Kānchipuram, the bamboo at Thirunelvēli, the mast-wood or punnai

tree at Mylāpore, Thirupugalūr and Thirupurambiam, the bottle-flower or kurā tree at Thiruviḍaikaḻi, the bael-tree or vilvam at Thiruvaikhā, the flower-murdah or marudam tree at Thiruviḍaimaruthūr, the jambu or black-plum tree at Thiruvānaika, the trumpet flower tree or pādiri at Thiruppāthiripuliyūr, the plantain tree at Thirumaruhal, the palmyra at Thirupananthāḷ, the jasmine creeper at Thirumullaivāyil and Thirukkarupparivalūr, the kaḍambu tree (common Caḍamba) at Madura, the makiḻam tree or minusaps elangi at Thiruvoṟṟiyūr and the kaḷā tree (small lance-crenate-acute-leaved whortle-berry) at Karivalamvandanallūr are only a few of the many instances in point. The temples in the aforesaid places belong to Lord Śiva. Every big temple in South India has a holy tree of its own, pregnant with the significance of its hoary past when there was no such temple and the god was pleased to rest in its shade. Some temples have forgotten their venerable predecessors and no trees are known or preserved there.

In this connection, it is interesting to know something about the origin of Madura and its temple. The Thiruviḷaiyāḍal Purāṇam tells us that Indra, after killing Vridhrāsura, a giant, was caught by the curse of Brahmahatty and he was advised to go down to the earth to wash off his sins. There, when he passed through a wood of kaḍamba trees, the Brahmahatti bid farewell to him and he became once again free and happy. Searching the woods to find out the cause for the happy change, he discovered God Śiva in the form of a Lingam ensconced under the shade of a beautiful kaḍamba tree. There he caused to be built a magnificent vimāna or turreted canopy and worshipped the deity by founding the Madura temple and the forest kaḍamba-vana became the city of Madura. Though this may be treated as a myth, the idea underlying this legendary tale cannot be overlooked; and the idea confirms us in our view that gods were originally worshipped under trees and that cities were built by clearing jungles. Though a mighty temple has been erected later for God Śiva at Madura, the kaḍamba tree is still preserved and revered as sacred. Thus almost every temple in South India has got its own story, tracing the original abode of the god there to a sacred tree.

Every town and village in the Tamil country had a public place in a prominent part of the locality called Mandṟam, Ambalam or Pothiyil. This Mandṟam was used for transacting all kinds of public functions, religious, social and political. It was at once a place of worship and a scene of amusement. The Mandṟam was invariably shaded with trees, some of which were held as sacred. They were sacred because they were regarded as the divine abode of some god or spirit. Generally the deities

were believed to dwell in the bulky stem of the lower part of the tree. Any kind of tree found in the mandṟam might happen to become the temple of any deity. Even a palmyra tree with a swelling lower stem, standing in a mandṟam was worshipped as the hoary residence of a long-famed god.

> " தொன்றுறை கடவுள் சேர்ந்த பராரை
> மன்றப் பெண்ணை. " (Naṟṟiṇai—303).

In a small hamlet to which a narrow foot-path through a rocky terrain, covered with jasmine buds, led the way, there was a big banian tree with long over-hanging aerial roots, which were often rubbed against by the grazing cattle. This banian tree was worshipped as the seat of a god to whom offerings were made at the foot of the tree. The crows preyed upon these scattered offerings and retired to their nests on the tree in the evening. This banian tree was standing in a public place, the mandṟam, which also served as a cattle-pen and was always a place of dust and bustle.

> " முல்லை தாய கல்லதர்ச் சிறுநெறி
> அடையா திருந்த வங்குடிச் சீறூர்த்
> தாதெரு மறுகின் ஆபுறந் தீண்டும்
> நெடுவீ ழிட்ட கடவு ளாலத்து
> உகுபலி யருந்திய தொகுவிரற் காக்கை
> புன்க ணந்திக் கிளைவயிற் செறிய. " (Naṟṟiṇai—343).

As all kinds of religious worship took place and offerings scattered under the shade of trees, the birds, especially, the crows, roosted on the branches and were fed bountifully. At kaḻār, rice-balls and flesh were offered to the deities dwelling in trees and these were received by the awaiting crows.

> " மாசின் மரத்த பலியுண் காக்கை
> வளிபொரு நெடுஞ்சினை தளியொடு தூங்கி
> வெல்போர்ச் சோழர் கழாஅர்க் கொள்ளு
> நல்வகை மிகுபலிக் கொடையோ டுகுக்கு
> மடங்காச் சொன்றி யம்பல் யாணர்
> விடக் குடைப் பெருஞ்சோ றுள்ளுவன விருப்ப. " (Naṟṟiṇai—281).

To propitiate the deity inhabiting the banian tree standing at a mandṟam, an elevated structure or altar was erected in front of the tree and sacrifices were offered on it. A deserted village is described in which a sacred banian tree with its altar was left neglected and its daily worship forgotten.

> " சுரையிவர் பொதியி லங்குடிச் சீறூர்
> நாட்பலி மறந்த நரைக்க ணிட்டிகைப்
> புரிசை மூழ்கிய பொரியரை யாலத்து. " (Akanānūṟu—287).

The banian tree, with its never-failing boon of cool and pleasing shade to the worn and weary way-farers, was always believed to have some divine force in itself, because some god or other would be pleased to take shelter in its shade. So the banian tree is always mentioned as being godly or possessed of some god.

" கடவு ளாலத்து " (Puṟanānūru—199).

Even in the Purāṇas, God Śiva is visualised as sitting under a banian tree and expounding eternal truths to four disciples. Lord Viṣṇu or Thirumāl is pictured as an innocent babe nestling on the leaf of a banian tree, floating on water. So these two gods are also called Ālamar-Kaḍavuḷ or Ālamar-Selvan.

" ஆலமர் கடவுள் " (Puṟanānūru—199).

" ஆலமர் செல்வன் அணிசால் மகன்விழா " (Kalitogai—83).

" ஆலமர் செல்வன் புதல்வன் "

(Śilappadikāram XXIV—Pāṭṭumaḍai).

" ஆலமர் செல்வன் பெயர் " (Śilappadikāram XXIII—91).

" ஆலமர் செல்வன் மகன் விழாக் கால்கோள் "

(Maṇimēkalai III—144).

Śiva, seated under the banian tree, is called Dakshiṇāmūrthi and this name is mentioned in Śilappadikāram XXIII. At Pukhār or Kāviripūm-paṭṭinam there was a sacred tank on the bank of which a banian tree was standing, sheltering Śiva, the three-eyed God. The tank-bed shaded by this banian tree was known as Ālamuṟṟam where young maidens gathered early in the morning and beautified the spot with decorations. Then they worshipped Lord Śiva and performed the ceremony of Pāvaiyāḍal.

" நான்மறை முதுநூன் முக்கட் செல்வன்
ஆல முற்றங் கவின்பெறத் தைஇய
பொய்கை சூழ்ந்த பொழின்மனை மகளிர்
கைசெய் பாவைத் துறைக்க ணிறுக்கு
மகர நெற்றி வான்றோய் புரிசைச்
சிகரந் தோன்றாச் சேணுயர் நல்லிற்
புகாஅர் நன்னாட் டதுவே. " (Akanānūru—181).

At the entrance or by the side of most of the villages there would be tanks supplying drinking water to the residents. Any huge tree by the side of these tanks was always held as sacred and some idol was placed at its foot and worshipped. As the Tamilians wanted some god to be prayed as soon as they finished their bath in the small hours of the morning, gods under trees are found in plenty near the water-side all over their country. The god was supposed to dwell in the tree or under its shade. The hugeness and the age of such trees added solemnity and

awe to their worship. Owls and other portentous birds, which naturally would take shelter under their foliage, would scream during nights and such screams would instil fear into the minds, especially of the women-folk and they always interpreted such screams as ominous.

> " எம்மூர் வாயில் உண்டுறை தடைஇய
> கடவுண் முதுமரத் துடனுறை பழகிய
> தேயா வளைவாய்த் தெண்கட் கூருகிர்
> வாய்ப்பறை யசாஅம் வலிமுந்து கூகை " (Naṟṟiṇai—83).

The margosa tree was always connected with some goddess or other and worshipped as a sacred temple. The warriors of the Maḻava country, which formed part of the Tamil-land, forming themselves into a marauding band, used to raid the neighbouring lands and capture cattle herds. In one of such raids, a band of them noticed that their arrows had missed the aim and had run off their mark. From this they understood that the goddess of that locality, residing in a margosa tree was displeased with them. They became very much alarmed and to appease the infuriated deity of that fat-stemmed margosa tree, they sacrificed a bull and sprinkled its blood at the foot of that tree. After propitiating the goddess in this manner, they cooked and dined on the flesh of the victimised bull, with the consolation that the favour of the deity had been won.

> " வயவா ளெறிந்து வில்லி னீக்கிப்
> பயநிரை தழீஇய கடுங்கண் மழவர்
> அம்புசேட் படுத்து வன்புலத் துய்த்தெனத்
> தெய்வஞ் சேர்ந்த பராரை வேம்பிற்
> கொழுப்பா வெறிந்து குருதி தூஉய்ப்
> புலவுப் புழுக்குண்ட வான்க ணகலறை. " (Akanānūru—309).

In almost all the Kāḷi temples in South India, a margosa tree will be found in the precincts. Those who decorate and masquerade themselves as a Kāḷi, always carry a bunch of margosa leaves in their hands. This shows the close affinity of the Kāḷi with this tree. The cutting down of a margosa tree is deemed in the southern districts as equivalent to the murder of an innocent girl and its deadly result will be a toll of some life in the family of the offender, according to the popular belief. Thus margosa is the exclusive temple of the Kāḷi, the goddess of demons.

The margosa leaf is a potent charm against all devils and witchcraft. It was supposed that a wounded person was liable to be molested at night by evil spirits and goblins. To avoid their nocturnal visitings, margosa leaves were hung on the door-way and on the roof. This we see even now in houses where one is laid up in bed with small-pox, chicken-pox or measles, which have been popularly believed to be the

scourge of Kāḷi. The patient is also asked to rub his body with margosa leaves to allay the physical irritation. It may be due to the germicidal tendencies and sanitary properties of the margosa, but, whatever it may be, for the ancient people, the cause was not known but the effect was seen. Other precautions to keep aloof the devils were, the hanging of the leaves of the iravam, *i.e.*, the serpent-champak tree or Mesua Ferrea (Nāgasambangi), the burning of incense and white mustard, the playing of music, bells and flute and the singing of the Kānchi or Kurinchi tune.

> "தீங்கனி யிரவமொடு வேம்புமனைச் செரீஇ
> வாங்குமருப் பியாழொடு பல்லியங் கறங்கக்
> கைபயப் பெயர்த்து மையிழு திழுகி
> ஐயவி சிதறி யாம்ப லூதி
> இசைமணி யெறிந்து காஞ்சி பாடி
> நெடுநகர் வரைப்பிற் கடிநறை புகைஇக்
> காக்கம் வம்மோ காதலந் தோழி
> வேந்துறு விழுமந் தாங்கிய
> பூம்பொறிக் கழற்கா னெடுந்தகை புண்ணே.'

(Puranānūru—281).

Thus, during the days of war in ancient times in the Tamil country, the houses of soldiers at night would be festooned with margosa leaves and resounding with music set to the Kānchi tune while incense would be burnt to protect the wounded from evil spirits.

> "வேம்புசினை யொடிப்பவுங் காஞ்சி பாடவும்
> நெய்யுடைக் கையர் ஐயவி புகைப்பவும்
> எல்லா மனையுங் கல்லென் றனவே." (Puranānūru—296).

The power of the margosa leaf to ward off the devils is very great and so this is called, 'the leaf with a file-like edge, that is the devil's enemy' (aravāi-kaḍippagai), in Maṇimēkalai, VII, 73. One may legitimately be led to surmise that this belief might have induced the early Pāṇḍyas to take to the garland of margosa leaves and flowers, as their royal emblem. The belief current even today is that if the door-way and window-frames of a house are made of the timber of a margosa tree, that house would be devil-proof and no spirits would enter inside.

During recent times, another practice has also come into vogue in the Tamil-land. This is the planting of the pipal and the margosa side by side in such a way that they grow together, one cleaving to the other. This is called the wedding of the pipal and the margosa. He who performs this ceremony and instals the Nāga images under them is believed to be blessed with children and prosperity. It is also believed that going round these trees a number of times early in the morning, after a cool bath will cure sterility. These beliefs connected with Nāga

pratiṣṭa seem to be of late origin for no allusion is to be found in the early Tamil works regarding this practice.

At the present day the pipal tree is inviolably sacred. The mysterious rustling of its tremulous leaves is no doubt one cause of the superstitious awe with which this tree is regarded and worshipped. Near river-beds and lakes and in all watery places this tree is grown and an image of Vināyaka placed under its shade with some Nāga images. This tree establishes itself firmly even in some Railway-station platforms and people render homage to it. (*e.g.* Tanjore Junction, S.I.Ry.). Performing circumambulation round the pipal tree is a duty imposed on every Hindu. There is a famous pipal tree at Śrīmuṣṇam in the South Arcot District where married couples throng together on festive occasions and circumambulate the tree with their hands linked together. Though pipal plants undermine houses and temples, the Hindus deem it a sin to uproot them.

There was a giant vāgai tree, the sirissa, in the cemetry grounds near Pukhār. It was believed to have been infested by bands of dreadful demons and famished furies. That spot was called Vāgai-mandṟam. There were also other spots like Vanni-mandṟam (Indian Mesquit), Veḷḷil-mandṟam (wood-apple) and Irathi-mandṟam (Jujube tree), all haunted by demons (Maṇimēkalai VI, 80-89). The vāgai tree was also worshipped as the temple of the Goddess of Victory, Durga. This is known from the commentary to the phrase, ' Kaḍavuḷ vāgai ', quoted below. It is thus we see the victorious kings and their soldiers wearing chaplets of vāgai flowers, as a symbol of their victory. The Chera soldiers added vāgai flowers to their chaplets of palmyra-flowers to celebrate their victory in battles.

" தார்புரிங் தன்ன வாளுடை விழவிற்
போர்படு மள்ளர் போங்தொடு தொடுத்த
கடவுள் வாகைத் துய்வீ யேய்ப்ப " (Pathiṟṟupattu—66).

In Thakkayāgapparaṇi, Oṭṭakkūttar says that God Vīrabhadra wore the tender leaves of the sacred mango tree standing at the Śiva temple of Kānchipuram when he started to destroy the sacrifice of Thakkan.

" கச்சியிற்சுர சூதசீதள பல்லவங்கன விற்கலித்
துச்சியிற்பணி வீசுகண்ணியின் வெண்ணிலாவை யொதுக்கவே "

This confirms the fact that the ancients believed to have derived additional strength by wearing chaplets and garlands of sacred leaves and flowers while fighting.

A ferocious god was believed to dwell in the marâm tree or veṇkaḍambu (a sea-side Indian oak) which was standing in the mandṟam

of a village. The deity was believed to have the power of chastising the evil-doers and the wicked with unabated wrath. So this god was held in awe and adored with zeal and reverence.

> " மன்ற மராஅத்த பேஎமுதிர் கடவுள்
> கொடியோர்த் தெறூஉ மென்ப" (Kurunthogai—87).

Hero-stones were installed at the foot of marām trees, with names of the fallen heroes engraved to identify them. The divinity that dwelt in such hero-stones instilled awe and reverence in the hearts of the passers-by and was worshipped as the ruling deity of the vicinity.

> " கல்லெறிந் தெழுதிய நல்லரை மராஅத்த
> கடவு ளோங்கிய காடேசு கவலை. " (Malaipadukadām—395-396).

The reverence to the kadambu tree was enhanced by the fact that God Muruga was pleased to wear always a garland of red kadambu flowers.

> " இருள்படப் பொதுளிய பராஅரை மராஅத்து
> உருள்பூந் தண்டார் புரளு மார்பினன்."
> (Thirumurugārrupadai—10-11).

God Muruga not only wears the scarlet kadambu flowers but is also posited as a god dwelling in the kadamba tree. So he is also called Kadamban.

> " கடம்பமர் நெடுவேள் " (Perumpāṇārrupadai—75).
> " கடம்பமர்ந்து ", " கடம்பமரணிநிலை." (Paripādal XIX—2 & 104).
> " செல்வக் கடம்பமர்ந்தான். " (Ainthiṇai Aimpathu—1).

When enumerating the places haunted by Muruga, the Kadamba tree smiling with new blossoms, is also mentioned as one.

> " சதுக்கமுஞ் சந்தியும் புதுப்பூங் கடம்பும். "
> (Thirumurugārrupadai—225).

Hence the ancients thought that by worshipping the Kadamba tree they were worshipping Muruga, as the devotees of Śiva and Thirumāl worshipped the banian tree. Before entering the arena of bull-fighting, the combatants worshipped the gods dwelling under the shade of the banian and the hoary and mighty marâm trees with due care and devotion so that success might be vouchsafed in the ensuing fight.

> " துறையும் ஆலமுந் தொல்வலி மராஅமும்
> முறையுளி பராஅய்ப் பாய்ந்தனர் தொழூஉ. " (Kalitogai—101).

We get an inkling to the mode of worshipping these trees by a stray reference found in Kalitogai. The entrails slit open by the horns of bulls in a bull-fight were carried to the skies by kites and when dropped

down they fell on the adjacent kaḍambu and banian trees and seen dangling on their branches. These are compared to garlands hung up. there to propitiate the gods tenanting those trees (Kalitogai—106). This shows that garlands were tied round the trunk and on the branches of these sacred trees and the gods were believed to be pleased with them. Even today this is a familiar sight in South India and on trees believed to have been inhabited by some goddess, are hung some interesting and curious objects like winnowing-fans, toy-carts, cradles, dolls, bangles, etc. These are gifts from devotees who, as a mark of their gratitude for the fulfilment of their prayers, ranging from the birth of a babe to the curing of a disease, present their promised offerings and satiate the deity. The tree will be clad with a red cloth at the foot and anointed with oily red ocre, sandal paste and saffron or kunkum. Rice is cooked and offered in front of the trees. Goats, fowls and eggs are also sacrificed. Even toddy and fish are offered.

The vēngai or East Indian Kino tree also is a favourite habitation for gods. This tree rising aloft in the midst of paddy fields, with flowers sparkling like fire, would hardly fail to captivate the imagination of the ancients and they did not hesitate to conjure a deity as dwelling in that tree, as the guarding angel of the fields around.

"எரிமருள் வேங்கைக் கடவுள் காக்குங்
குருகார் கழனி" (Naṟṟiṇai—216).

At Kāmūr, which belonged to a chieftain, called Kaḻuvuḷ, there was a big vēngai tree with a rugged bottom and this tree possessed a fierce deity or bhootham. Its fresh flowers had a pleasing fragrant scent.

"மாவண் கழுவுள் காமூ ராங்கட்
பூதந் தந்த பொரியரை வேங்கைத்
தண்கமழ் புதுமலர் நாறும்." (Akanānūru—365).

It is said that the vêngai tree had its flowering seasons and those seasons were considered to be very auspicious and good.

"நன்னாட் பூத்த நாகிள வேங்கை" (Akanānūru—85).
"நன்னாள் வேங்கைவீ நன்களம் வரிப்ப" (Akanānūru—133).
"நாள் வேங்கை நீழலுள்" (Thiṇaimālai—31).
"நாள் வேங்கை பொன்விளையு நன்மலை" (Thiṇaimālai—20).
"நன்னாட் பூத்த பொன்னிணர் வேங்கை"
(Yāpparunkala Virutti, Sutram—6).
"நன்னாள் வேங்கைப் பொன்னேர் புதுமலர்"
(Yāpparunkala Virutti, Sutram—16).
"பிணியவிழ்ந்து நன்னாளாற் பூப்பனவும் வேங்கை"
(Yāpparunkala Virutti, Sutram—37).

As the flowering season of this tree was auspicious, the people residing in the mountainous regions celebrated their marriages during that time. Marriages would be performed then when the crescent of the moon also would have begun its growth after the passing of the New Moon. So the appearance of the moon in the sky and the flowers in the vêngai tree, was an unfailing signal for the performance of impending marriages. During this season lady-loves would send their maids to their lovers to expedite their marriages and there are a number of instances to prove this custom.

" பைம்புதல், வேங்கையு மொள்ளிணர் விரிந்தன
நெடுவெண் திங்களு மூர்கொண் டன்றே" (Akanānūru—2).

" நின்னுறு விழுமங் கூறக் கேட்டு
வருமே தோழி நன்மலை நாடன்
வேங்கை விரிவிட நோக்கி
வீங்கிறைப் பணைத்தோள் வரைந்தனன் கொளற்கே."
(Kalitogai—38).

" அன்னையும், நன்னுள் வேங்கையு மலர்கமா வினியென
என்முக நோக்கினள்." (Narrinai—206).

" மையார் கதலி வனத்து வருக்கைப் பழம் விழுதேன்
எய்யா தயின்றிள மந்திகள் சோரு மிருஞ்சிலம்பா
மெய்யா வரியதெ னம்பலத்தான் மதியூர் கொள்வெற்பின்
மொய்யார் வளரிள வேங்கை பொன்மாலையின் முன்னினவே."
(Thirukkōvaiyār—262).

Thus when marriages were performed during the flowering season of the vêngai tree, brides would adorn themselves with garlands of vêngai flowers. The wearing of vêngai flowers by a girl was a sure sign that she had been newly married. Girls about to be married would be anxiously awaiting for the day when they could wear the scented vêngai flowers and young lovers would console their fiancees by promising to solemnise their union by the sacred wed-lock during the flowering season of the vêngai.

" நிதியந் துஞ்சு நிவந்தோங்கு வரைப்பின்
வதுவை மகளிர் கூந்தல் கமழ்கொள
வங்கூ ழாட்டிய வங்குழை வேங்கை
நன்பொன் அன்ன நறுந்தா துதிர." (Akanānūru—378).

" அகலறை மலர்ந்த வரும்முதிர் வேங்கை
யொள்ளிலைத் தொடலை தைஇ மெல்லென
நல்வரை நாடன் தற்பாராட்ட
யாங்கு வல்லு நள்கொல்." (Akanānūru—105).

“ நுணங்குநுண் பனுவற் புலவன் பாடிய
வினமழை தவழு மேழிற் குன்றத்துக்
கருங்கால் வேங்கைச் செம்பூம் பிணையல்
ஐதேந் தல்குல் யாமணிந் துவக்குஞ்
சின்னாள் கழிக” (Akanānūru—345).

A maiden was waiting for her lover to come and claim her hand in marriage. He had long been absent. A vēngai tree was standing by the side of her house in a manḍṛam. When the tree blossomed for the first time in the season, it was observed by some young striplings tending cattle and they at once greeted the flowers with a hue and cry, giving vent to their exhileration of joy. This noise the maiden heard and in spite of her, her eyes ran down tears. The vêngai had flowered and the wedding season had set in. But where was her lover? He had not arrived yet. Then how could she restrain her tears?

“ யாமே காமந் தாங்கவுந் தாந்தம்
கெழுதகை மையின் அழுதன தோழி
கன்றாற்றுப் படுத்த புன்றலைச் சிறாஅர்
மன்ற வேங்கை மலர்பத நோக்கி
ஏறா திட்ட வேமப் பூசல்
விண்டோய் விடரகத் தியம்பும்
குன்ற நாடற் கண்டவெங் கண்ணே.” (Kuruntogai—241).

The fresh flowers of the vēngai would be as beautiful as ornamented gold on which a crafty goldsmith had exhibited his skill. Young maidens would be burning with desire to wear these beautiful flowers on their head but they should marry to adorn their hair with these flowers which the bridegrooms should present to them. A maiden separated from her lover, wailed to her maid as to where to go and find him out to be presented with the vêngai flowers.

“ கருங்கால் வேங்கை நாளுறு புதுப்பூப்
பொன்செய் கம்மியன் கைவினை கடுப்பத்
தகைவனப் புற்ற கண்ணழி கட்டழித்
தொலிபல் கூந்தல் அணிபெறப் புனைஇக்
காண்டற் காதல் கைம்மிகக் கடீஇயாற்
கியாங்கா குவங்கொல்.தோழி.” (Naṟṟiṇai—313)

Even marriage negotiations were carried on under the shade of the vēngai tree where both the parties would sit and discuss the terms of the marriage. The bridegroom would be seen by the father of the girl when the former would demand the hand of his daughter in marriage and the latter would formally give his consent. This sort of betrothal would take place under a vēngai tree. So this tree was also called ‘ manḍṛal vēngai ’ or the Marriage Tree.

" மென்றோட் கிழவனும் வந்தன னுந்தையு
மன்றல் வேங்கைக் கீழிருந்து
மணம்நயந் தனன்நம் மலைகிழ வோற்கே. " (Kalitogai—42).

Not only the betrothal but also the actual marriage was celebrated under the shade of the flowery vēngai tree.

" புனவேங்கைத் தாதுறைக்கும் பொன்னறை முன்றி
னனவிற் புணர்ச்சி நடக்குமா மன்றோ
நனவிற் புணர்ச்சி நடக்கலு மாங்கே
கனவிற் புணர்ச்சி கடிதுமா மன்றோ. " (Kalitogai—39).

The marriage feast was celebrated with a gala dance, called Kuravai, in which both men and women joined hands and this dance was staged in the manḍram under the shade of the vēngai where its flowers would be sprinkling their scented dust. This lively scene was enacted with all pomp and noise. It may now be assumed as certain that the flowering season of the vēngai tree was adumbrated by kuravai dances by men and women under its shade and it was celebrated as a ceremonial festival. The vēngai was a tree commonly found only in mountainous regions and its flowering time synchronised with the harvest of cereals and millet, the staple food of the hilly tracts. So it was indeed a happy season and the people with plenty in their homes, and having to do nothing for some time to come, indulged in merry feasting and dancing. And this season was also a fit one for uniting lovers in happy wedlock.

" குன்ற வேலிச் சிறுகுடி யாங்கண்
மன்ற வேங்கை மணநாட் பூத்த
மணியே ரரும்பிற் பொன்வீ தாஅய்
வியலறை வரிக்கு முன்றிற் குறவர்
மனைமுதிர் மகளிரொடு குரவை தூங்கும்
ஆர்கலி விழவுக்களங் கடுப்ப."

(Akanānūru—232)

This kuravai dance was staged under the kino tree (vēngai) after the men and women had quaffed the ripened liquor from bamboo tubes.

" வாங்கமை பழுனிய நறவுண்டு
வேங்கை முன்றிற் குரவையுங் கண்டே."

(Naṟṟiṇai—276)

(to be continued)

OUR MUSICAL HERITAGE—Part II

BY

M. L. SITARAMAN

In our delineation of Yajur Veda Purushasuktam great care has been taken to preserve its well-known form. Originally the Vedas unwritten were being handed down from time immemorial through the well-known process of vocal repetition. When they came to be written, considerably later, the pioneers who edited them in palm leaves, must have devised two symbols one for the accented note[12]a viz. ′ or ‘ as in ‘ *sahas′ra* ’ and the other for the ‘ *anudatta* ’ or the note of the lowest pitch viz. —, as in san ti san ti san ti hi. Still our Vedins, probably considering that the art of recording was inadequate had been careful to continue the tradition of the *guru-sishya-parampara* of oral instruction to preserve our Vedas. That our theory is not a view only, can be shown by the example of a remarkable scholar, Pandit Vasudeva Sarvabhauma, who according to Dr. Annie Beasant, performed an astonishing feat of memory by learning the entire contents of a book on Nyaya in the ancient University of Mithila. Also it is doubtful whether our Vedas could have been committed to writing as soon as the art of writing in palm leaves was discovered and practised. The art of writing might have given a stimulus to original literary out-put and to literary criticism[12]b but there is a probability that the Vedas came to be recorded at much later periods. A reason for our view is that the peculiar chant associated with the recitation of the Vedas, could be best preserved intact by oral instruction especially in the absence of a convenient script for its language and an adequate notation for its musical portion. The earliest north Indian script known as *Brahmi* has been dated about 500 B.C. though in the hieroglyphics of Mohan je Daro excavations, discoveries may show that the *Brahmi* or some other script could have been in vogue much earlier than 500 B.C.

The sanctity associated with the Vedic Literature must have protected it from the contemporaneous early types of Indian music and from other extraneous influences. The significance of ‘ *svarita* ’ or the accented note, the ‘ *udātta* ’ or the tonic and the ‘ *anudātta* ’, the note of the lowest pitch must have been clearly understood. The ‘ *prachaya* ’ note which is a sort of appoggiatura from *anudatta* to the *udatta* must have been recognised and come into use later since in its quality it is of the nature of a grace-note. *Vide* OM Sānti Sānti Sānti hi

Frequency 288 etc.

Fig 1

The tones and the chant are of relatively minor importance and only subservient to the thoughts and language of the Vedas. The monotony of the chant must have been obvious; but the sacred nature of Vedic literature must have precluded the development of gamakas or grace-notes; however, one advantage of a simple tritone melody is the ease with which a large body of chanters and pupils could memorise whole *mandalas* of the Vedas. These men later came to be called as the Rig vedins, the Yajur vedins and the Sāma vedins respectively.

When it was pointed out[2] that Yajur vedic chant conforms to the relatively ancient but nevertheless popular rāga called Punnāgavarāli or Mohini or our Hanumattōdi mela, it must not be forgotten that any scheme of classification of our rāgas is of considerably later origin than the 1st century A.D. and that Venkatamakhin's melakarta scheme is still later (17th century). Dr. V. Raghavan[10] writes "*We are at a loss to find out when exactly all the seventy-two melas were made equally and practically important, became current with names and a text-book on music began defining each mela and its derivatives in the scheme of seventy-two.*" Also, he[10] writes that "*Govinda the author of 'Sangita Sastra Samshepa', deals with all the 72 melas. We are surprised to see that the names are not Kanakambari etc. ascribed to Venkatamakhin but Kanakanghi, Ratnanghi etc.*" Pandit S. Subrahmanya Sastri[18a] gives the two names one by a certain Govinda and another by Venkatamakhin, for each melakarta (diapason) of the 72 mela scheme. From all these sources of evidence it follows that the Ka – Ta – Pa – Ya, di formula (*sankhya*) of codifying and naming sampurna ragas was known before Venkatamakhin and that the name Govinda does not refer to Govinda Dikshita the father of Venkatamakhin (Venkateswara Dikshita) alias Vynkatamukhi.

Subbarama Dikshitar[15] of Ettiyapuram (1894) giving his constructive suggestions in connection with the pioneer efforts of A. M. Chinnaswamy Mudaliar[5] with reference to the latter's nomenclature of *melakartas* and *janya ragas* (derivatives) wrote "*In my own life I have personally experienced this (mysticism and secrecy) at the hands of my own Gurus (teachers) that were my own kith and kin. They cared more for the secrecy of their knowledge than for the nearness of relationship or the association of a disciple.*" Subbarama Dikshitar was the first to get at a whole copy of Venkatamakhin's book from the author's direct descendants and after a good deal of difficulty. Mr. Chinnaswami Mudaliar's names for the melakartas of Thyagaraja Ayya's kirtanas were those of Govinda. For example, the Tōdi raga long known to be the derivative of the 8th mela was called by Venkatamakhin as Jana tōdi and by Mudaliar as Hanumattōdi. Though the Dikshitar was a musician

of eminence being well versed in vocal and instrumental music he failed to appraise the immense value of the contributions of Chinnaswamy Mudaliar (1893) to Indian music. Vijayadevji[19a] the present Maharana of Dharampur and M. S. Ramaswami Iyer[12] have brought to light much of our best ancient experimental researches in music. Whereas Chinnaswamy Mudaliar's views have been based upon vocal practice and audition (audition is as important an experimental investigation as observation and measurement are), many of his less sympathetic critics had not cared to take the necessary pains to develop their audition to the point of its being useful for musical research. Also many of our musicians with their highly developed powers of audition, have been diffident with regard to their powers of analysis of all sorts of musical tones simply by their ears, which latter could be carried out without the aid of Helmholtzian type of resonators or cathode ray oscillographs. Constant practice in adjusting the voice to a standard drone as of a Tambura and *vice versa* makes it possible for our musicians to easily distinguish minute differences in pitch values of two simultaneously sounding tones. For example, frequencies 144 and $\left.\begin{matrix}144.4\\143.6\end{matrix}\right\}$ =about 1.2 savarts or 4.8 cents are well within the so-called comma of Pythagoras viz. 81|80 = 5.4 savarts or 21.5 cents. We do not, however, agree with the view expressed by A. B. Wood[20a] and Sir James Jeans[8a] that one beat in 30 seconds could be appraised by a trained ear.

In fixing the raga as Punnāgavarāli, we have chosen not only a popular name but the relatively recent name of a raga which has the same musical intervals between its first three notes as the Yajur Vedic chant. Punnāgavarāli raga commences with a steady B (flat) but however being a mode, introduces gamaka and other grace notes. The *gamaka* of D (flat) and E (flat) notes are especially note-worthy and at once distinguish this relative scale from Tōdi raga which takes the B (flat) note also in gamaka. From the earliest stages of its development, Indian music must have traversed the entire gamut of an octave, with spontaneous growth of gamaka notes. There must have been different names for this and for all the old tunes as have been indicated by the researches of Mahamahopadhyaya Dr. U. V. Swaminatha Iyer, P. Sambamoorthy,[14] V. R. Ramachandra Dikshitar and others. On account of our traditional *Santhai* and *Tiruvai* (memorising methods) methods of preserving and handing down our Vedas, Music and even ancient literature like Ramayana and Mahabharata, the probability is that nothing of value in our Vedic and musical lore has been lost. Though there has been confusion with regard to the interpretation of Vedic terminology as *Udatta, Svarita, Anudatta* or *Prachaya* or *Kṛsta, Atisvarya* etc. and of musical terms as *Tivra, Kshobini, Mandra, Tara* etc.,[12c] these names must have been of

very later dates and must have been affected by developing languages and changing fashions. Pandit S. Subrahmanya Sastri, T. V. Subba Rao and T. L. Venkatarama Iyer,[18b] also, are of a similar opinion. *" The public at large knew the names of the ordinary Ragas and put all the other Ragas under a comprehensive group called ' Apurva ragas '. They knew the songs but they had no knowledge of the science unless they were Samskrit scholars. The sishya-paramparas were jealously preserving the secrets entrusted to them."* Comparing our Vedic and musical heritage to a treature trove, the boxes, remained in the hands of the musicians, instrumentalists and experimenters and the keys got stranded with Samskrit scholars. The essence and spirit of music did not however decay and the scientific art was practised and developed independently. To continue the metaphor, the keys in the hands of the scholars rusted out of shape and after a lapse of time could be of little practical use.

The B (flat), C and D (flat) notes of the chant tentatively fix the mela as one and one only viz. *mela* No. 8 Hanumattōdi. It is assumed here that early developments of a musical group from a truncated, chant must have been primarily of a perfectly symmetrical nature. The sampurna Tōdi raga later to be called Hanumattōdi or Janatōdi would then have been the mela corresponding to Punnāgavarāli raga and *vice versa.* The other theory that unsymmetrical groups could also have been possible leads us into certain difficulties. In the absence of improved technique, modern measurements and checking of pitch values and frequencies of notes, it would be too much to assume that unsymmetrical musical groups could have been possible in the beginning. However, even with a well established tradition of learning, understanding and correctly appreciating tonal values by careful audition and with our peculiar knack for the cultivation of memory for musical tones, in our opinion, symmetrical ragas whereby the musical group would be divided into two perfectly symmetrical tetrachords, must have been the earliest to be developed. The only raga which contains the musical intervals of 8|7 and 13|12 in both the tetrachords is the mela Tōdi. According to the second view, the diapasons (sampurna ragas) which contain the 8|7 and 13|12 intervals in at least one of the tetrachords would be the following Suddha Madhyama melas viz. No. 7–12 (both inclusive) which have the C–F interval divided as follows:—

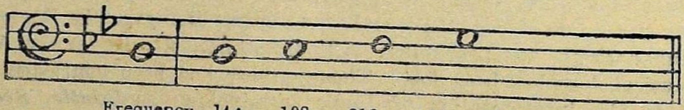

Fig. 2

and also the following Pratimadhyama melas viz. Nos. 38, 44, 50, 56, 62 and 68 and their congeners in the Suddha madhyama melas, viz. Nos. 2,

8, 14, 20, 26, 32 which have the G–C interval divided in the same way. (*Vide* fig. 3).

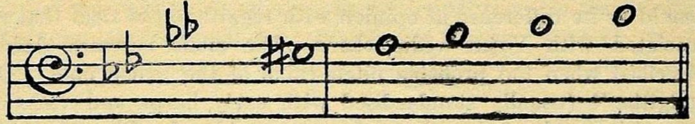

Fig. 3

Though we lean to our first hypothesis of symmetrical ragas as the earliest developments of Vedic chant, certain principles of considerable value to music, emerge as a consequence of our discussion of both views. They are summarized below:—

i. "OM" with which Yajur or Sāman chant begins, was different from the tonic note of the earliest musicians which latter we can interpret as having 7|8 of the frequency of the "OM" note or *Shadja* or C. This note which we call B (flat) and known as *Tivra,* was, after the 5th century, equated by Bharata, Sārangadeva and others with the Kaisiki Nishāda note.[19b]

ii. The relationship between Punnāgavarāli and Tōdi as relative scales must have been known to our earliest musicians. The methods of deriving such scales by modal shifts of tonic attributed to the early Greeks seems to have been known and practised in India considerably earlier than the Greek invasion.

iii. Attempts in the 20th century to explain all the distinct and consonant (concordant) Indian melody types on the one simple theory (*Vide* the works of Sārangadeva, Govinda and Venkatamakhin) of modal shifts of tonic, are no longer tenable. We do not however belittle the usefulness of our own existing relative scales from the points of view of harmony and Indian orchestra. The influence of Bhāskara (12th century) the mathematician and the author of 'Lilavati', must have made itself felt and shown that permutations and combinations of notes from two distinct and consonant scales should lead to better results than exploiting the trite notes and intervals of one single scale as Sankarābarana, cyclically or acyclically. The mathematical idea of permutations and combinations as applicable to the possible Samskrit metres was however known to Indians long before Bhāskara[1] though according to V. S. Apte (1893), it was the former who estimated that the maximum possible number of variations in Samskrit metres to be equal to $2^{26} = (1024 \times 1024 \times 64)$.

iv. A unique but reasonable explanation of our 22 sruti scale becomes feasible.

A study of the musical intervals and frequencies of the two probable melas viz. No. 8 and No. 44 and of Punnāgavarāli would indicate that there could be no difference of opinion with regard to the raga that could be associated with Yajur vedic chant. The mode becomes definitely circumscribed when the probable pitch value of the prime note " OM " or " udgitha " (usually standardised with early harps and vinas) and the musical intervals of the other notes are considered. There is evidence for the use of vinas in the earliest orchestras of Sāma Vedins. The probable frequencies and the exact musical intervals in the bass register are given below:—

x {

Punnāgavarāli.

21 *8|7* 24 *13|12* 26 *14|13* 28 *8|7* 32 *9|8* 36 *13|12* 39 *14|13* 42

Hanumattōdi, No. 8.

24 *13|12* 26 *14|13* 28 *8|7* 32 *9|8* 36 *13|12* 39 *14|13* 42 *8|7* 48

Bhavapriya No. 44.

24 *13|12* 26 *14|13* 28 *35|28 35 36|35* 36 *13|12* 39 *14|13* 42 *8|7* 48.

}

Here χ can have a value of 5 or 6 but usually six; χ is the number with which the frequencies 21, 24 etc. will have to be multiplied and will have varying whole number values in different keys.

From my experience and observations, I have found that a low prime frequency of 105 cannot be produced except with practice. If the energy out-put in such low frequencies is sought to be increased spontaneously or mechanically (with the use of the mike), harsh, rasping, raucous sounds are produced. That practised bass voices do have, however, vast musical potentialities can be illustrated by our greater appreciation of vocal and instrumental music in the lowest of keys. Many great Indian musicians, however, use a higher drone frequency between 136-144. Also the effect of climate, the free use of tobacco and alcohol on the human larynx cannot be overlooked.

With regard to the effect of the climate on the larynx or vocal apparatus of birds, we have an important observation to record. The music of the cuckoo gramophone-recorded in England by Nicholson and Koch (1937) is monotonously stilted; the Indian cuckoo, on the other hand, begins with the same higher note and ends also in the same pitch as a grace note as shown below:—

English Cuckoo. *Indian Cuckoo.*

Fig. 4

Nicholson and Koch have pointed out that the frequencies of this bird-music are about 300. Thus cuckoo seems to be a bass musician among the birds. Our indication of frequencies as 336 and 288 for the E (flat) and C notes are approximate, though the musical interval viz. 7|6 as measured by us is correct.

Accurate measurement of the frequencies of prime tones is not insuperable. The synchronisation of the notes even of Chladni's plates, on the whistle or with the flute is only qualitative in that it does not admit of easy measurement. Our improvised sirens contain sets of holes in concentric circles and marked for convenience as C, D (flat), D, E (flat), E. F, F (sharp), G, in one and G, A (flat), A, B (flat), B, C, in the other plate. The numbers of holes in the first plate are—

C	D (flat)	D	E (flat)	E	F	F (sharp)	G
24	26	27	28	30	32	35?	36

and in the second plate

G	A (flat),	A	B (flat)	B	C
36	39	40	42	45	48

With the present distribution of musical intervals in two plates, only tetrachords of the Indian type could be produced. A new plate with the 13 sets of holes for producing any mela combination, has been ordered for; also a full set of 13 Savart wheels of the standard type but with our suggested frequency ratios is to be obtained.

We have found that a siren could be operated exactly like a combination of Savart wheels and that all the paraphernalia as the electric blower, jet-tubes and the like could be entirely dispensed with. A whole chord of notes, in *arohana* (ascending pitch) or in *avarohana* (descending pitch) and any *melakarta raga,* in vogue or otherwise, could be played on the improvised siren just as with a harmonium. For example, a particular note, say C (288) or our Tarashadja, (called however differently viz. d, in the European chromatic scale) can be sounded by firstly adjusting the rheostat connected to the electric motor so that the siren shaft makes exactly 12 revolutions per second (720 R.P.M.) and secondly by gently pressing the right-angled end of a post-card or similar card to rub against the C set of holes and at an inclination of about 30°. Without a direct reading tachometer (like the speedometers provided in the dash board of De-luxe motor cars) accurate measurement of the speed of rotation takes up much time. Experiments with the usual revolution counter with a bell arrangement for every one hundred revolutions of the siren-shaft, showed that it can be adjusted with some difficulty and with a fair approximation, to the desired speed of rotation. The initial efforts to produce a pleasant musical tone were discouraging, but experiments soon showed that at least three factors are necessary to coax

anything resembling a musical tone *viz.* the thickness and slant of the card and the pressure of its edge on the sets of holes. Using both hands and two cards, a siren running at a constant speed can be used just like a harmonium, but with this difference, viz. that the siren is a standard instrument whereas invariably a harmonium is faulty in many of its notes.

The profound principle of Heisenberg, viz. his uncertainty principle, will apply to the exact measurement of frequencies in this way as for other physical measurements including the estimation of temperatures with Beckmann thermometers. But let us assume that the energy used up by the friction of the card is uniform and negligible and that we have a direct reading tachometer, to register the speed of revolution instantaneously and sensitive enough to show minute variations in the speed of the shaft to which the siren is connected. With a siren containing 13 sets of holes the synchronisation and measurement of the pitch values of bird, instrumental and vocal music becomes relatively easy. Assuming that the speed of rotation is constant at 12 revolutions per second, any note with the pitch value between 288—576 could be found as 288, 13|12 $\frac{312}{13|12}$ $\frac{324}{9|8}$ $\frac{336}{7|6}$ etc. and intermediate values by altering the speed of the siren-shaft. In our opinion, a cultivated ear is as sensitive as a trained eye and the direct measurement of the prime frequencies as could be done with the aid of these classical physical apparatus have yet to be developed. The 22 struti scale of Indian music then acquires a tremendous significance in that the frequencies (srutis) which divide the octave must have been in arithmetic progression. Thus if we can call the 13 sruti (tone) group as combined in a siren or the Savart wheels as an unmusical scale capable, however, of measuring pitch values with a fair degree of accuracy, a similar combination of 22 srutis in sirens and Savart wheels may be styled as the earliest Vernier's type of scale of Indian music (if we may use the terms) and would be capable of greater nicety and precision in the direct measurement of pitch values. This same principle must have been adapted to the vina where the simple law $N \propto 1/l$ holds good. Maharana Vijayadevji the present Maharana of Dharampur and M. S. Ramaswamy Iyer[17c] give in a table the complete list of the ancient names for our 22 srutis and the former has mentioned as to how the srutis were identified later by Sarangadeva, Ahobal, Vynkatamukhi (Venkatamakhin) and others. It is beyond the scope of the present paper to enter into a discussion of these views. However, the 22 sruti scale and our suggested frequencies are given in the following table; the European symbols and relatively modern accepted Indian names have also been furnished.

Serial No.	Ancient names of srutis given in Sangita Ratnakara. VIJAYA-DEVJI.	M. S. Rama-swami Iyer.	Our suggested G clef.	Frequencies F clef.	Indian names based on Ahobal's and Venkata-makhin's nomenclature with European symbols for principal notes.
1.	(TIVRA) ..	Tivra ..	210	126	Kaisiki-Nishada (MANDRA) B (flat)
2.	KUMUDVATI ..	Kumudvati ..	220	132	
3.	MANDA ..	Manda ..	230	138	
4.	CHHANDOVATI.	Chhandovati .	240	144	Shadja (MANDRA) C
5.	DAYAVATI ..	Dayavati ..	250	150	
6.	RANJINI ..	Ranjani ..	260	156	Suddha Rishaba D (flat)
7.	RAKTIKA ..	Raktika ..	270	162	Chatus-sruti Rishaba D
8.	MANDRA ..	*Raudri* ..	280	168	Sadarana Ghandara E (flat)
9.	KRODHI ..	Krodha ..	290	174	
10.	VAJRIKA ..	Vajrika ..	300	180	Antara Ghandara. E
11.	PRASARINI ..	Prasariṇi ..	310	186	
12.	Priti ..	Priti ..	320	192	Suddha Madhyama F, or F (natural)
13.	MARJINI ..	Marjani ..	330	198	Prati Madhyama? F (sharp),
14.	KSHITI ..	Kṣiti ..	340	204	
15.	RAKTA ..	Raktā ..	350	210	Prati Madhyama? F (sharp)
16.	SANDIPINI ..	Sandipani ..	360	216	PANCHAMA
17.	ALAPINI ..	Ālāpini ..	370	222	
18.	MADANTI ..	Madanti ..	380	228	
19.	ROHINI ..	Rohini ..	390	234	Suddha Dhaivata A (flat)
20.	RAMYA ..	Ramya ..	400	240	Chatus-sruti Dhaivata. A
21.	UGRA ..	UGRA ..	410	246	
22.	KSHOBINI ..	Kṣobhini ..	420	252	Kaisiki-Nishada (TARA) B (flat)

Note.—The different names for Sruti No. 8 is to be noted.

Our premise of musical frequencies in arithmetic progression is not an entirely new idea though the vast possibilities of this simplest of hypotheses had not suggested to anybody including Pandit Somanatha (1526 A.D.)[19c], Helmholtz (1862) and others. Considering a musical group as a sequence, an n note group with n-1 musical intervals can be obtained from the Helmholtzian upper partial tones of a tensed, ' Ideal ' vibrating string. These overtones contain the nuclei of two, three, four

etc. note-groups up to a measured maximum of a 9 note group. Some of the overtones which are extremely weak can however be appreciated with some practice by the average ear. A slight correction for the stiffness of the wire has to be applied in the calculation of the Sth upper partial tone but as has been pointed out by A. B. Wood (1932)[20b] such corrections are immaterial from our stand point especially since in music all these overtones above the eighth could be reduced within the compass of an octave or musical group i.e. within one half of the length of the string. The correction involving the Young modulus is negligible for the prime notes, which alone are to be considered in music; the aesthetic genius and frequent practice of the musicians, pitch instinctively upon the correct pressures and places to be used in bowing the violin or in plucking the strings of the vina, so that pleasing tones alone are produced. The musician being essentially an artist judges between the timbre or quality of different instrumental tones of the same prime frequency not by Fourier's analysis but by an aesthetically developed sense of values. A slight correction for the stiffness of the wire has to be applied in the calculation of the frequencies of the Sth upper-partial tone according to the well-known[20b] formula, $N = \frac{S}{2l}\sqrt{\frac{T}{m}} \cdot \left\{\frac{\pi^3 S^2 \cdot r^4 E}{8 l^2 T}\right\}$ where N = frequency calculated; T = tension in dynes; m = mass per unit length $= \pi r^2 \rho$ and E = Young modulus of the material of the wire. The correction for the prime frequency, i.e. when the entire length of wire vibrates in one loop with the two points of support (bridges) as the two nodes, is negligible and according to acousticians the correction factor which involves S^2/l^2, will have to be taken into account when calculating the exact frequencies of the overtones. However even when the wire is vibrating in 16 loops or as Helmholtz himself has pointed out "that a very thin string can be made to vibrate up to 20 loops", the correction factor is immaterial since with the ear we can measure prime frequencies much better (using the characteristic phenomenon of beats) and adjust the length of wire in the neighbourhood of the frequency.

For example in an experiment, the length of a mild steel piano wire 0.32 mm (measured) and gauge No. 30 = 0.0315 c.m., was adjusted to a prime frequency of **144** with the ear for beats and tested with a standard tuning fork 288 (d). The length could be further adjusted **to within 0.4 c.m.** on either side and still the paper rider made to jump off the wire. Considering the sources of error e.g. in the measurements of data (a) D = 2r of the wire = 0.32 m.m. instead of 0.3150 m.m. (b) Tension = 5k × 978 dynes $\rho = 7.8$, even the simple formula $N = \frac{1}{2l}\sqrt{\frac{T}{m}}$ gave a value 145 instead of **144**.

(to be continued)

A NOTE ON *THE PARDONER'S TALE*
LINES 237 TO 239

BY

S. KRISHNAMURTI

It has been recognised that in the following lines of *The Pardoner's Tale*,

> This wyn of Spayne crepeth subtilly
> In other wynes, growing faste by,
> Of which ther ryseth swich fumositee, (C 565-567).

" Chaucer is writing of the wines as if they were vine-shoots " (Drennan and Wyatt). Chaucer humorously explains that Spanish wine is found mixed with French wine, not because of the deliberate adulteration carried out by vintners, but because of the subtle manner in which the vine-shoots of Spanish vineyards get mixed up with those of French vineyards lying near by. Commentators (Drennan and Wyatt) have pointed out that the joke is evident from the use of the words " growing " and " crepeth " with reference to wine. I would suggest that it is even more evident from the use of the words " wyn " and " wynes " in the passage.

The use of initial *v*- for initial *w*- (and of *w*- for *v*-) is, according to Professor Wyld (in *A Short History of English* (1927), page 210), a characteristic of early modern English and is proved by " occasional spellings " to have been in use in London from the middle of the fifteenth century. The earliest " occasional spelling " given by Professor Wyld is " *valkyng* " (=walking) from Bokenam (1443). Londoners of the fifteenth and sixteenth centuries like Gregory (Lord Mayor of London) and Machyn use " occasional spellings " that indicate the continuance of the use of *v*- for *w*-. Professor Wyld has himself suggested and admitted the possibility (Page 208, *ibid*) that many early modern consonantal changes including this are " probably far older than the date of the earliest example given " by him and that fourteenth century records might reveal this but for their " greater adherence to traditional spelling". It is therefore reasonable to assume that the use of initial *v*- for *w*- and of initial *w*- for *v*- was a feature of London English even in Chaucer's days and that, taking advantage of this, Chaucer resorted to a pun on " Wine " and " Vine " in the passage under discussion. Chaucer's Pardoner was a Londoner, belonging as he did to " Reuncivale," Charing Cross and the pronunciation underlying the pun would have been natural in the case of the Pardoner. Perhaps Caucer was, like Shakespeare, a lover of puns.

THE LETTERS OF HORACE WALPOLE

(CONTINUED FROM VOL. XII, No. 1, P. 28).

BY

K. P. KARUNAKARA MENON

2. WALPOLE AND POLITICS

This brings us to the topic of Walpole's politics. Early in life he entered Parliament. Sir Robert was then Prime Minister, and Horace's maiden speech, in 1742, was in defence of his father who, however, was, shortly afterwards, compelled to resign. He remained in Parliament till 1768 when he resigned his seat. For the rough and tumble of political life Walpole was by temperament unfit. He was not a great orator, and oratory counted much then. He admitted that he never lifted up his voice in Parliament without feeling "a palpitation of the heart". Thanks to his father's position, he held sinecure offices to the value of £ 5,000 a year. But Walpole's political record is singularly clean and his claim to purity is indisputable:

> I have sat above five and twenty years in Parliament; and allow me to say, Sir, ... that my conduct in Parliament has been as pure as my manner of coming thither. No man who is, or has been Minister, can say that I have ever asked or received a personal favour. My votes have been neither dictated by favour nor influence.[1]

In his early days Walpole was a violent whig, "at times almost a republican." His contempt of kings has been cited in illustration of his republicanism. On one side of his bed he had hung the *Magna Charta*, and on the other the warrant for King Charles's execution, and on this he had written *Major Charta*.[2] At the age of ten Walpole had set his heart on seeing George I, and the King was obliging enough to let the boy kiss his hand on the last night but one before he left England for ever.[3] But he was no mean courtier. He described his attitude to the Court as "mixing extreme politeness with extreme indifference".[4] In October, 1760, Walpole wrote to Lord Bute, the Prime Minister, "in the

1 Letter to William Langley Esq., Mayor of Lynn, March 13, 1767.

2 Letter to George Montagu, October 14, 1758.

3 Letter to Sir Horace Mann, February 25, 1782.

4 Leter to George Montagu.

language of the bended knee ",[5] requesting him to arrange an interview with King George II:

> I thrust in all the *unexpecteds, want of ambition, disinteresteds* etc. that I could amass, gilded with as much duty, affection, zeal etc. as possible. I received a very gracious and sensible answer, and was to have been presented tomorrow.[6]

But the king died on the day previous to that fixed for his presentation. Walpole heaved a sigh of relief:

> Was ever so agreeable a man as King George the Second, to die the very day it was necessary to save me from a ridicule? I was to have kissed hands tomorrow.[7]

And the scoffer concluded his letter with

> For my part, my man Harry will always be a favourite; he tells me all the amusing news; he first told me of the late Prince of Wales's death, and today of the King's.....[8]

On hearing the " amusing news " he wrote a brief note to Thomas Brand:

> Dear Brand—you love laughing; there is a king dead; can you help coming to town?

This ridicule of kings should not mislead us into the belief that Walpole was a republican. His republicanism was only skin-deep. He merely diverted himself and his friends at the expense of exalted personages. But there is no malice behind his laughter, nor was he guilty of open rudeness. As Leslie Stephen says, Walpole might have described himself in these words:

> Well! I am not made of the stuff for a reformer. I am bit of a snob though like other snobs I despise both parties to the bargain. I will take the sinecures the gods provide me, amuse myself with my toys at Strawberry Hill, despise kings and ministers, without endangering my head by attacking them, and be over-polite to a royal duke when he visits me on condition of laughing at him behind his back when he is gone.

The fine and fastidious gentleman that he was, he had a natural contempt for the mob, and his outbursts against the French revolutionaries testify to his aversion for the unwashed multitude. As early as 1744 we have evidence of his dread of becoming a popular hero. Once at

5 Robert Lynd.
6 Letter to George Montagu, October 25, 1760.
7 *ibid.*
8 *ibid.*

Drurylane Theatre Walpole so forgot himself as to take the side of the audience against the manager and to cry out audibly that the latter was an impudent rascal.

> The whole pit huzzaed, and repeated the words. Only think of my being a popular orator! But what was still better, while my shadow of a person was dilating to the consistence of a hero, one of the chief ring-leaders of the riot coming under the box where I sat, and pulling off his hat, said, "Mr. Walpole, what would you please to have us do next?" It is impossible to describe to you the confusion into which this apostrophe threw me. I sank down into the box, and have never since ventured to set my feet into the play-house.[9]

This incident presents us with the essence of Walpole's character. "He always in the end sank down into his box or clambered back to his mantelpiece. Other men might save the situation. As for him he had to look after his squirrels and his friends."[10]

Walpole, in short, was not a statesman, he was too much of a trifler to be one. As an arm-chair critic of contemporary politics and politicians there is no writer who is more picturesque and lively than he. His remarks on events and men have to be taken with a large pinch of salt, but they are never insipid. "He errs from petulancy, but not from stupidity."[11] He has given us the most telling vignettes of all the outstanding personalities of English politics for half a century, and no great historical event of this long period has escaped the pen of this master of graphic description. The "mechanical mummies" of the formal historian assume flesh and blood in Walpole's letters, and of that type of history which aspires to be nothing more than "the quintessence of contemporary gossip" there is no better instance than his correspondence. The elimination of some of his famous letters, for example, those describing the rebellion of 1745, the trial of the Jacobite Lords, the funeral of George II, Wesley at Bath, the *bal paré* of Marie Antoinette, the Gordon Riots etc., would leave blanks in any gallery of eighteenth century scenes and characters. To the picturesque historian of the period the letters of Horace Walpole are of inestimable value. "The history of England, throughout a very large segment of the eighteenth century is simply a synonym for the works of Horace Walpole".[12] But Walpole was only

9 Letter to Sir Thomas Mann, November 26, 1744.

10 Robert Lynd.

11 Leslie Stephen.

12 Leslie Stephen.

"a connoissieur of great actions, not a practiser of them.... His genius was not a genius of Westminster, but of Strawberry Hill".[13]

3. AS VIRTUOSO AND ANTIQUARIAN

In other words, Walpole was a virtuoso, antiquarian and dabbler in art rather than a practical politician. In the revival of interest in art which characterised the middle of the eighteenth century Walpole played a considerable part. Sir Robert Walpole was himself no mean collector of pictures (as his galleries at Houghton revealed) and this taste was inherited by his son. During his stay in Italy he spent part of his time in acquiring pictures, medals, lamps and busts. He travelled extensively in England visiting the country seats of noblemen, with the object of studying the architecture, examining pictures, and admiring stained glass windows. He frequented auctions, picked up bargains for himself and his friends, and soon established a reputation as art connoisseur. Among his artistic collections his portraits, his china and his miniatures are probably the best. He was "an indiscriminate rather than an eclectic collector".[14] Macaulay has rightly pointed out that Walpole "was drawn by some strange attraction from the great to the little and from the useful to the odd." The things he prized most among his collections were Queen Mary's comb, Wolsey's red hat, the pipe which Van Tromp smoked during his last sea-fight, Sir Philip Sidney's billiard sticks, and the spurs which King William struck into the Flank of Sorrel at the Battle of the Boyne. These last Walpole considered "the most precious relics in the world", and he confessed he had "seriously kissed each spur devoutly."[15] He was a keen student of genealogy and heraldry. He was for a time member of the Antiquarian Society. But when they questioned the accuracy of some of his statements he severed his connection with a body of men "who seldom did anything but grow antiquated themselves."

But Walpole's greatest achievement in this direction is his revival of interest in Gothic architecture. "I am going to build a little Gothic Castle at Strawberry Hill", he wrote to Sir Horace Mann on January 10, 1750. The site for the building was bought from Mrs. Chenevix, the London toy-woman *à la mode* in 1747, and this, along with the adjacent estate, an area of fourteen acres, cost him £ 1356-10-0. On Mrs. Chenevix's estate stood a rural *bijou*, "a little plaything house ..... the prettiest

13 Robert Lynd.

14 Austin Dobson, *Horace Walpole, A Memoir.*

15 Letter to the Earl of Harcourt, October 8, 1777. The spurs were sold in 1842 at the Strawberry Hill sale for £ 13 *2sh. 6d.*

bauble you ever saw."[16] It was "set in emerald meadows,"[17] and had a delightful situation overlooking the Thames. It was just out of Twickenham, and "Pope's ghost is just now skimming under my window by a most poetical moonlight."[18] The transformation of the toy-woman's "villakin" into the Gothic castle took several years. Walpole's limited means,[19] and the subsequent additions to the original plans considerably delayed the completion of the work. Although the main building was growing "near a termination in 1753", the gallery, the round tower, the great cloister and the cabinet were added after 1760, and the great north bed-chamber only in 1770. To Sir Horace Mann who evidently expostulated with him on the style of architecture he expressed his partiality for the "charming irregularities" and "the venerable barbarism" of the Gothic style, and he explained that the Grecian style was unfit for a tiny dwelling place.[20] Everything was on a small scale. He called it a "cheesecake-house"; the Gothic staircase was "so small that I am inclined to wrap it up and send it to you." Barring two unbuilt rooms, the house, he said, could be sent in a letter as easily as the drawing, "only that I should have nowhere to live till the return of the post".[21] He filled the house with antiquarian and artistic *bric-à-brac* so that it became a veritable curiosity shop and attracted a crowd of sight-seers. "All the earth is coming to see it," he wrote on August 9, 1763, to Montagu. "Since my gallery was finished", he again wrote to the same friend, "I have not been in it a quarter of an hour together; my whole time is passed in giving tickets for seeing it, and hiding myself while it is seen." He advised him not to build a charming house for himself between London and Hampton Court, for "everybody will live in it but you."[22] His house-keeper Margaret made such a large fortune by showing the castle to "droves of people coming to see it" that the owner humorously suggested marrying her to repay himself for the money that he had "flung away to make my house so quite uncomfortable for me."[23] Two successive Dukes of York inspected Strawberry Hill;[24] and in 1795 "the place he loved best of all" received an "invasion of

16 Letter to the Hon. H. S. Conway, June 8, 1747.
17 *ibid.*
18 *ibid.*
19 The total expenditure on Strawberry Hill down to the end of 1795 amounted to well over £20,000.
20 Letter to Sir Horace Mann, February 25, 1750.
21 *ibid.*, June 12, 1753.
22 Letter to George Montagu, September 3, 1763.
23 Letter to the Countess of Ossory, August 4, 1783.
24 *ibid.*, September 26, 1788.

royalties " in the persons of " the Queen and eight daughters of Kings." [25] This architectural curiosity attracted all ranks of foreign visitors. In 1760 Walpole lavishly entertained the French and Spanish ambassadors at Strawberry Hill. Again, in 1769 he gave a festino to " all France ", " that will almost mortgage " the castle.[26] The more distinguished of his visitors were often complimented with laudatory verses printed in their presence at the Officina Arbuteana, the private printing press that he established at Strawberry Hill in 1757. He also brought out from this press some of his own works, and the works of his friends.

The castle of Strawberry Hill has been very severely criticised. It has been described as " a ginger-bread castle " and as " a grotesque house with pie-crust battlements." [27] In fairness to its builder we must point out that he himself had no delusion about the nature of his experiment. He did not claim that his castle was of the pure Gothic variety. " I did not mean to make my house so Gothic as to exclude convenience and modern refinements in luxury. It was built to please my own taste and in some degree to realise my own visions." He made it his sanctuary and havèn of rest. On his return to Strawberry Hill after a visit to Paris in 1769 he felt " like a swan, that after living six weeks in a nasty pool upon a common, is got back into its own Thames. I do nothing but plume and clean myself, and enjoy the verdure and silent waves." He did not claim immortality for his castle any more than for his literary work: " My buildings are paper like my writings, and both will be blown away in ten years after I am dead. If they do not substantially amuse me when I am alive they would be worth little indeed." [28] He called it " a plaything, a vision that has amused a poor transitory mortal for a few hours, and that will pass away like its master ". But Walpole built better than he knew. In spite of the ridicule which the castle excited in his own age and later, he inspired the builder of the next century to study the true principles of Gothic architecture. As Leslie Stephen remarks, " Strawberry Hill, with all its gimcracks, its pasteboard battlements, and stained paper carvings, was the lineal ancestor of the new law-courts."

4. THE MAN OF FASHION

From Walpole the politician and virtuoso we pass to Walpole the man of fashion. His letters are no less valuable to the social historian of the eighteenth century than to its political historian. On his return from

25 Letter to the Hon. H. S. Conway, July 2, 1795.
26 Letter to George Montagu, May 11, 1769.
27 Macaulay.
28 Preface to the final edition of the *Description of the Villa*.

his continental tour he plunged eagerly into the vortex of social pleasures that engrossed the young aristocrats of the age. Even when crippled by gout, when he once saw a lady without a partner at a ball, he threw away his stick and had three dances with her.[29] His letters abound in descriptions of visits to balls, masquerades, theatres, ridottos and fashionable assemblies. He was a frequent visitor to Ranelagh which was opened in 1742. Walpole gives a vivid account of its inauguration.[30] Nor did he neglect its rival, Vauxhall (a visit to which is described in one of his most amusing letters[31]) or the Pantheon.[32] With the scandals of the *beau monde* he was *au courant;* the elopement of Lady Susan Fox, daughter of Lord Ilchester, with O'Brien, the actor,[33] of Lady Wentworth with her footman, the engagement of Lady Elizabeth Keppel with Lord Tavistock;[34] and the disgraceful behaviour of the fuddled Lord Granby at Vauxall.[35] Walpole sums up English fashionable life through the year and through all the years:

> We are a very pretty absurd nation......; but then that absurdity depends upon the almanac. Posterity, who will know nothing of our intervals, will conclude that this age was a succession of events. I could tell them that we know as well when an event, as when Easter, will happen. Do but recollect these last ten years. The beginning of October, one is certain that everybody will be at Newmarket, and the Duke of Cumberland will lose, and Shafto win, two or three thousand pounds. After that, while people are preparing to come to the town for the winter, the Ministry is suddenly changed, and all the world comes to learn how it happened, a fortnight sooner than they intended; and fully persuaded that the new arrangement cannot last a month. The Parliament opens; everybody is bribed; and the new establishment is perceived to be composed of adamant. November passes, with two or three self-murders, and a new play. Christmas arrives; everybody goes out of town; and a riot happens in one of the theatres. The Parliament meets again; taxes are warmly opposed; and some citizen makes his fortune by a subscription.[36] The opposition languishes; balls and assemblies begin; some master and miss begin to get together, are

29 Letter to the Countess Ossory, July 25, 1781.
30 Letter to Sir Horace Mann, May 26, 1742.
31 Letter to George Montagu, June 23, 1750.
32 Letter to Sir Horace Mann, April 26, 1771.
33 Letter to the Earl of Hertford, April 12, 1764.
34 *ibid.*, June 8, 1764.
35 Letter to George Montagu, June 23, 1750.
36 To a loan.—Croker.

> talked of, and give occasion to forty more matches being invented; an unexpected debate starts up at the end of the session, that makes more noise than anything that was designed to make a noise, and subsides again in a new peerage or two. Ranelagh opens and Vauxhall; one produces scandal, and t'other a drunken quarrel. People separate, some to Tunbridge, and some to all the horse-races in England; and so the year comes again to October. I dare to prophesy, that if you keep this letter, you will find that my future correspondence will be but an illustration of the text.[37]

The fashionable waking hours of the day were from noon to the early hours of the morning. Sometimes "the watchman cried three" while he was still awake. Here is his description of a typical day:

> It is scandalous, at my age, to have been carried backwards and forwards to balls and suppers and parties by very young people, as I was all last week. My resolutions of growing old and staid are admirable: I wake with a sober pain, and intend to pass the day with my friends—then comes the Duke of Richmond, and hurries me down to Whitehall to dinner—then the Duchess of Grafton sends for me to loo in Upper Grosvenor Street—before I can get thither, I am begged to step to Kensington, to give Mrs. Anne Pitt my opinion about a bow-window—after the loo I am to march back to Whitehall to supper—and after that, am to walk with Miss Pelham on the terrace till two in the morning, because it is moonlight and her chair is not come. All this does not help my morning laziness; and, by the time I have breakfasted, fed my birds and squirrels, and dressed, there is an auction ready. In short, Madam, this was my life last week, and is I think every week, with the addition of forty episodes.[38]

Dinner was usually taken at four in the evening, but far later hours were not uncommon. Here, for instance, is an account of an extraordinarily late dinner.—

> Now for my disaster; you will laugh at it, though it was woeful to me. I was to dine at Northumberland-house, and went a little after hour: there I found the Countess, Lady Betty Mackenzie, Lady Srafford; my Lady Finlater, who was never out of Scotland before; a tall lad of fifteen, her son; Lord Drogheda, and Mr. Worseley. At five arrived Mr. Mitchell, who said the Lords had begun to read the Poor-bill, which would take at least two

37 Letter to the Earl of Hertford, December 29, 1763.

38 Letter to the Rt. Hon. Lady Hervey, June 11, 1765.

hours, and perhaps would debate it afterwards. We concluded dinner would be called for, it not being very precedented for ladies to wait for gentlemen:—no such thing. Six o'clock came,—seven o'clock came,—our coaches came,—well! we sent them away, and excuses were we were engaged. Still the Countess's heart did not relent, nor uttered a syllable of apology. We wore out the wind and the weather, the Opera and the Play, Mrs. Cornley's and Almack's, and every topic that would do in a formal circle. We hinted, represented—in vain. The clock struck eight: my Lady, at last, said, she would go and order dinner; but it was a good half-hour before it appeared. We then sat down to a table for fourteen covers: but instead of substantials, there was nothing but a profusion of plates striped red, green, and yellow, gilt plate, blacks and uniforms! My Lady Finlater, who had never seen these embroidered dinners, nor dined after three, was famished. The first course stayed as long as possible, in hopes of the Lords: so did the second. The dessert at last arrived, and the middle dish was actually set on when Lord Finlater and Mr. Mackay arrived!—would you believe it?—the dessert was remanded, and the whole first course brought back again!—Stay, I have not done;—just as this second first course had done its duty, Lord Northumberland, Lord Strafford, and Mackenzie came in, and the whole began a third time! Then the second course and the dessert! I thought we should have dropped from our chairs with fatigue and fumes! When the clock struck eleven, we were asked to return to the drawing-room, and drink tea and coffee, but I said I was engaged to supper and came home to bed. My dear Lord, think of four hours and a half in a circle of mixed company, and three great dinners, one after another, without interruption." [39]

It was, indeed, an age of voracious eating and hard drinking. Thackeray has humorously described how fuddling and punch drinking, club and coffee-house boozing shortened the lives and enlarged the waist-coats of the wits of Queen Anne's reign. The Georgian era faithfully followed the example set by its predecessor. In 1743 Walpole described the "Gargantuan consumers" who adorned his father's table at Houghton:

Only imagine, that I here every day see men who are mountains of roast beef, and only seem just roughly hewn out into outlines of human form, like the giant rock at Pratolino! I shudder when I see them brandish their knives in act to carve, and look on them

39 Letter to the Earl of Hertford, April 7, 1765.

as savages that devour one another. I should not stare at all more than I do if yonder alderman at the lower end of the table were to stick his fork into his neighbour's jolly cheek, and cut a brave slice of brown and fat. Why, I'll swear I see no difference between a country gentleman and a sirloin; whenever the first laughs or the second is cut, there run out the same streams of gravy! Indeed, the sirloin does not ask quite so many questions.

It was, again, an age of excessive gambling. Fortunes were made and lost at cards. Even men like George Fox spent much time at the gaming table. On every matter wages were made. The story is told that once at White's when a man dropped dead at the door "the club immediately made bets whether he was dead or not, and when they were going to bleed him, the wagerers for his death interposed and said it would affect the fairness of the bet." In an age of heavy drinking, excessive gambling and gross immorality, Walpole lived a life of admirable temperance. Sorely as he was troubled with the gout he showed Spartan fortitude in his regimen. It was his ambition "to saunter into the garden with his slippers and without hat in all weathers."[40] He built up a strong resistance to cold:

No weather, nothing gives me cold, because, for these nine and thirty years, I have hardened myself so, by braving all weathers and taking no precautions against cold, that the extremest and most sudden changes do not affect me in that respect.[41]

In old age Walpole explained the secret of his health as "temperance to quantity as to eating" and "the use of cold water, inwardly and outwardly, on all occasions", and he boasted at the age of sixty-five, "A hat you know I never wear, my breast I never button, nor wear great-coats etc."[42]

Walpole was thus quite unlike the gross "mountains of roast beef", the gourmonds and topers, so common in that age. This want of sympathy with a common type of the day is to a large extent responsible for the mental peculiarities that he developed. He slunk away from his thick-skinned and iron-nerved contemporaries, and sought refuge in his Strawberry Castle, collecting artistic toys and antiques, and playing with his squirrels and dogs. Hence his pretence of contempt for all the things on which others set great store. Though he was an aristocrat to his finger tips, and a minute student of heredity and geneaology he despised

40 Letter to George Montagu, July 28, 1765.
41 Letter to Sir Horace Mann, April 3, 1777.
42 Letter to the Rev. William Cole, February 14, 1782.

the peerage that devolved on him in 1791, and he described it as "an empty metamorphosis" which can only "tease" him, for "it is being called names in old age."[43] He would rather be "My Lord Mayor", "for then I should keep the nickname but a year; and mine I may retain longer, not that at seventy-five I reckon on becoming my Lord Methusalem."[44] He wanted to be considered a Diogenes preferring his tub to a palace, or as one living on the mantelpiece surveying what happened on the floor and enjoying the joke of life from his detached eminence. "I have never yet seen or heard anything serious that was not ridiculous." Undoubtedly there is a certain element of affectation in his contempt of all that is serious according to conventional standards, but it was induced in him by his intolerance of the brutality and want of refinement that characterised many of his contemporaries.

His letters leave on us the impression that he was a perfect dandy. "A dainty rogue in porcelain who walked badly", is Lynd's description of Walpole. Miss Hawkins who was his neighbour at Twickenham has left us a graphic account of him:

> His figure......was not merely tall, but more properly long[45] and slender to excess; his complexion and particularly his hands, of a most unhealthy paleness......His eyes were remarkably bright and penetrating, very dark and lively[46]:—his voice was not strong, but his tones were extremely pleasant, and if I may say so, extremely gentlemanly. I do not remember his common gait; he always entered a room in that style of affected delicacy which fashion had then made natural ...... knees bent, and feet on tip-toe, as if afraid of a wet floor.[47]

Of his gait, Walpole himself makes it clear that it was peculiar. His feet, except when swollen with the gout, were so slender that he "could dance a minuet on a silver penny." He admitted, "Walking is not one of my excellences. In my best days Mr. Winnington said I tripped like a peewit; and if I do not flatter myself, my march at present is more like a dabchick's".[48] His painful complaint affected not only his feet, but

43 Letter to Miss Hannah More, January 1, 1792.
44 *ibid.*
45 Pinkerton, however, contradicts Miss Hawkins in this detail, and says that Walpole was "*short* and slender". Judging by his full-length portrait by Müntz, Pinkerton seems to be right.
46 Pinkerton refers to "the placid goodness of his eyes, which would often sparkle with sudden rays of wit or dart forth flashes of the most keen and intuitive intelligence."
47 *Anecdotes &c.* by L. M. Hawkins.
48 Letter to Lady Ossory, August 18, 1775.

also his hands to such an extent that the fingers discharged large chalk-stones once or twice a year. On this " he would observe with a smile, that he must set up an inn, for he could chalk up a score with more ease and rapidity than any man in England." [49]

5. WALPOLE AND LITERATURE

No estimate of Walpole's letters will be complete without an account of the references they contain to literature and literary men. Towards literature as a profession and towards professional authors his attitude was one of avowed contempt. Writing books, he felt, would be derogatory to his character of *Gentilhomme*. Literature was to him only a recreation, not an occupation. " For literature it is very amusing when one has nothing else to do. I think it is rather pedantic in society; tiresome when displayed professedly ".[50] He avoided professional authors with undisguised dislike:

> You know, I shun authors, and would never have been one myself if it obliged me to keep such bad company. They are always in earnest and think their profession serious, and will dwell upon trifles and reverence learning. I laugh at all these things, and write only to laugh at them and divert myself. None of us are authors of any consequence, and it is the most ridiculous of all vanities to be vain of being *mediocre*.

Exasperated by the criticism of some of his works he wrote:

> I am tried with reading foolish criticism on me, and as foolish defences of me.

For critics especially of transient literature he had the greatest disdain. They are " insects that prey on carrion " and are still more short-lived than the carcasses from which they draw their nutriment."[51] Walpole was only a dabbler in literature, the severer Muses are not successfully cultivated by one with the variable mood of Walpole. " Its fine gentle-man self-consciousness (was) too insecterate to admit of his producing anything that ..... deserves a higher title than *opuscula*."[52]

But it must be said in fairness to Walpole that he had never a high opinion of himself as a man of letters, and he repeated again and again that his literary efforts were mere trifles " hasty trifles".[53]

(to be continued)

49 Pinkerton.
50 Letter to George Montagu, September 22, 1765.
51 Letter to John Pinkerton, October 27, 1784.
52 Austin Dolson, *Horace Walpole, A Memoir.*
53 Letter to Gray, February 18, 1768.

THE OLDEST CHIDAMBARAM INSCRIPTIONS

BY

S. R. BALASUBRAHMANYAN

CHAPTER I

THE ORIGIN OF CHIDAMBARAM

Introduction

Chidambaram (11° 24′ 40″ Lat. 79° 43′ 51″ Long.) is a place of hoary traditions and rich associations. It has been for ages a centre of Śaivism and Vaiṣṇavism, a stronghold of the Advaita philosophy of Śankara and the Śaivasiddhānta of Meykhaṇḍa devar. Saints and scholars have enriched this place. The great synthesis of Dravidian and Aryan culture and the grand philosophic conception of the Divine Dance evolved here impart a peculiar charm to this place in the minds of the pious Hindu.

"For the Indian," says Lord Ronaldshay (now Zetland), "the Nataraja is the plastic presentation of a whole philosophy. In the whirl of dance, he sees the primal energy which gives life to all existence and so sustains the Universe."

Carpenter, J. E. regards Nataraja as "the happy blend of the characters of the *Ascetic* and the *Dancer* in one figure and as the expression of that unstinted joy which Indian thought associated with infinite Reality and Intelligence." Dr. A. K. Swami sees in Nataraja, "a synthesis of science, religion and art."

According to Hindu philosophy, the dance of Nataraja is only a dramatization of the *Pañca kṛtya*—the five activities of the Supreme Being, which constitute the world-process,—*Sṛṣṭi* (creation or evolution), *Sthiti* (preservation or continuation) *Saṃhāra* (destruction), *Tirobhāva* (illusion or concealment) and *Anugraha* (salvation or bestowal of grace).

This aspect of Nataraja is brought out clearly in a poem called *Chidambara Mummanikkovai* by Kumara guru para swamigal.

"பூமலி கற்பகப் புத்தேள் வைப்பும்
நாமநீர் வரைப்பி னானில வளாகமும்
ஏனைப் புவனமு மெண்ணீங் குயிரும்
தானே வகுத்ததுன் றமருகக் கரமே

தனித்தனி வகுத்த சராசர பகுதி
அனைத்தையுங் காப்பதுன் னமைத்த பொற் கரமே.
தோற்றுபு நின்றவத் தொல்லுல கடங்கலும்
மாற்றுவ தாரழல் வைத்த தோர் கரமே
ஈட்டிய வினைப்பய னெவற்றையு மறைத்து நின்
றாட்டுவ தாகுநின் னூன்றிய பதமே
அடுத்தவின் னுயிர்கட் களவில் பேரின்பமும்
கொடுப்பது முதல்வநின் குஞ்சித பதமே.
இத்தொழி லைந்து நின் மெய்த் தொழி லாகப்
பாலுண் குழவி பசுங்குடர் பொறுதென
நோயுண் மருந்து தாயுண் டாங்கு
மன்னுயிர்த் தொகுதிக் கின்னருள் கிடைப்ப
வையமீன் றளித்த;தெய்வக் கற்பின்
அருள்சூற் கொண்ட வையரித் தடங்கட்
டிருமாண் சாயற் றிருந்திழை காணச்
சிற்சபை பொலியத் திருநடம் புரியும்
அற்புதக் கூத்த!......"

Thus we see that the concept of Nataraja is a unique idea and the noblest symbolism of the Supreme Power. Further, there are in South India, five sacred places each associated with a linga of one of the five elements—*Pañcabhūtas*. The Linga of Chidambaram is of the *Ākāśa* or Ether type i.e. the Lord without form.

Various Names of the Place

The earliest name of this place was Tillai, named so after the tree of Tillai (*Excoecaria Agallocha*) which was found in abundance about this place; the next important name by which it is known is Puliyūr or Vyāgra Agrahāra or Pura in Sanskrit evidently named after Vyāgrapāda, one of the chief devotees of this place. After its rise into celebrity in Śaiva hagiology, it was changed into Perumbarrappuliyūr, i.e. Puliyūr, which induces in people supreme attachment to the Lord and frees them from their worldly ties. After the introduction of the Nataraja cult, it became famous as the place of the etherial Linga or Jñāna-Ākāśa. Hence the name Cit sabhā or Dabhra sabhā. Cit Ambalam (=sabhā) became Chidambaram. It is also called Pundarīkapuram as the city is conceived of as the lotus-shaped heart *hṛdhaya kamalam* of the Virāṭ-puruṣa. Owing to the gilding of the Ambalam of this place, first attributed to the Devas and later to a number of Chola rulers, the place came to be called Hema sabhā, Kanaka sabhā or Ponnambalam. After

the recovery of the Devaram hymns in this place, it became *The Temple* par excellence (Koyil) of the Śaivites. To the Vaiṣṇavites it is known as Terri Ambalam (raised platform) and Tiru citra kūṭam.

Its Extent

In local inscriptions of the period from the 12th century onwards, Chidambaram is described as Perumbarrappuliyūr alias Chidambaram, a *Taniyūr* in which were included a number of hamlets and it is said to have been situated in Rājādhirāja vaḷanāḍu, a part of Cola maṇḍalam. While in the case of ordinary villages both the *nāḍu* and the *Vaḷanāḍu* are usually mentioned, in the case of a *Taniyūr* only the larger geographical division of *Vaḷanāḍu* is mentioned—though this distinction is not observed in later times. Perhaps the *Taniyūr* was a larger self-governing local unit similar to modern municipalities so far as institutions of the past could permit of comparison with those of the present.[1] In a Vijayanagar inscription (1510) the place is known as Aḷagiya cirrambalam in Araiśur kiḷ parru, a subdivision of Veṇṇaiyūr nāḍu included in Rājādhirāja vaḷanāḍu which was in the province of the Sirmai of ' Bhuvaneka viran paṭṭiṇam ' (i.e. modern Bhuvanagiri) and nearly 30 years later it is called Perumbarrapuliyūr in Vaḷutalam paṭṭu Uśavadi, a subdivision of Veṇṇaiyūr nāḍu in Rājādhirāja vaḷanāḍu.

1 The *Taniyūr* of Chidambaram is said to comprise many hamlets (Pidagai) and they are (1) Koṟṟanguḍi alias Pavitra māṇikka nallūr (Kottanguḍi or Koṟṟa-vanguḍi east of the Railway Station); (2) Midinikkuḍi alias Dhana vinodha nallūr (Minikuḍi); (3) Viśuppūr alias Tillai nāyaka nallūr (Uśuppūr?); (4) Naḍuvir-kari alias Jananāda nallūr (Maḍuvakkarai ?); (5) Tiruvetkaḷam alias Jananāda nallūr (Annamalai nagar or old Tiruveḷvikkaḷam); (6) Parākrama śoḷa nallūr in Kidarankoṇḍa śoḷa periḷamai nāḍu; (7) Śivapuri); (8) Pudu mādappaṭṭaṇa mannai kadantaka nallūr in Gangai koṇḍa śoḷa periḷamai nāḍu; (9) Kannanguḍi alias Maṇṇaikoṇḍa śoḷa nallūr in Periḷamai nāḍu (same as 8 ?); (10) Kolam alias Śoḷa kerala deva nallūr; (11) Pananguḍiccheri alias Para keśari nallūr in Madhurāntaka periḷamai nāḍu (Singāratopu); (12) Iḷanangūr alias Sundara śoḷa pāṇḍya nallūr in Gangaikoṇḍa śoḷa periḷamai nāḍu (four miles west); (13) Erukkātanjeri alias Jayankoṇḍa śoḷa nallūr in Madhurāntaka periḷamai nāḍu or Kidarankoṇḍa śoḷa periḷamai nāḍu (8 miles west Erukkarkāttup paḍugai); (14) Maṇalūr alias Abhimāna meru nallūr in Madhurāntakap perilamai nāḍugai or Jayankoṇḍa śoḷa nallūr or Gangaikoṇḍa śoḷa nallūr (same as 8 or 9?); (15) Vikrama pāṇḍya caturvedi mangalam alias Rājaśikhāmaṇi nallūr (Puliyan-guḍi on the bank of the Ponneri); (16) Ulagamuḷududaiyaḷ caturvedi mangalam alias Jananāda nallūr (Āḍūr); (17) Karikkuḍi (Karaippaḍi ?); (18) Koyil puṇḍi alias Kṣatriya śikhāmaṇi nallūr in Kidāramkoṇḍa śoḷa periḷamai nāḍu (Koyilam-pūṇḍi or peṭṭai); (19) Vikrama śoḷa nallūr alias Akkan paḷḷipadai (Paḷḷippadai); (20) Kaḍavāccheri alias Tillai nāyaka nallūr in Gangaikoṇḍap śoḷap periḷamai nāḍu); (21) Irunidhiccheri alias Śandeśvara nallūr in Gangaikoṇḍa śoḷa periḷamai nāḍu; (22) Accheri Sāttanguḍi alias Mahirpāla kulahāla nallūr in Gangaikoṇḍa periḷamai nāḍu; (23) Muṭṭai Ural alias Jananātha nallūr (Mutlūr ?).

A curious confirmation of the traditionally wide extent of Chidambaram in mediaeval days is obtained from a sale deed as late as the early part of the 19th century. But the time of the execution of this document which is on an old cadjan leaf, the country had passed under British rule. But the local men, unaware of the political changes that had taken place in the country, give a list of successive Vijayanagar rulers and the date of the document is given in three eras Śāka 1728, Christian 1804 and Kali yuga 4905. It records the sale of a house in the South Sannadhi Street. The following is the description of the boundaries of the city in the sale deed of this house.'' To the south of the Vellār alias Tiru maṇimuktānadhi of Veṇṇaiyūr Vaḷutalam paṭṭu śāvadi, to the north of the bank of the Upaya puṇya kāveri (Coleroon), to the east of Vīranārāyaṇa śoḷan eri (Vīrāṇam tank) and to the west of the eastern sea. Enclosed by these boundaries is the holy city renounced all over the world as Perumbaṟṟap-puliyūr alias Chidambaram.

11. "வடகரை ராஜாதிராஜ வளநாடு வெண்ணையூர் வடுதலம்பட்டு சாவடி திருமணிமுத்தா நதி என்னும் வெள்ளாத்துக்கு தெற்கு, உபய புண்யகாவேரி நதி தீரத்துக்கு வடக்கு, வீரநாராயணனேரிக்கு கிழக்கு, குஹ்யதீர்த்தமான குணகடலுக்கு மேற்கு, இந்நான்கெல்லை சூழ்ந்த பூலோக கைலாசமாய் எப்புவனங்களிலும் மேலாய் விளங்கிய பெரும்பற்ற புலியூராகிய சிதம்பரத்திலிருக்கும்.........................எங்கள் பொது மனையாவது தெற்கு கோபுர ஸன்னதி த்வார வீதியில் கீழ்ஸரகில் வீரப்ப நாயக்கர் மதிளுக்கு தெற்கு குலோத்துங்க சோழன் வீதிக்கு வடக்கு ....''

From this document we also learn that the South Car Street was known as *Kulottunga śoḷan vīdhi*. There is thus ample proof that Chidambaram of mediaeval times connoted an area much wider in extent than the present limits of the municipality.

Purāṇic Legends

The local purāṇas mention the following particulars regarding the earliest saints Patañjali and Vyāgrapāda, who are said to have attained salvation in this place:—

Vyāgrapāda:—

Vyāgrapāda was the son of Madhyandina Munivar. The father taught the son all the *Vēdas* and *Śāstras* and the *Pañcākṣara mantra* according to the Śaiva Āgamā and then asked him what he wanted. The son asked his father to instruct him in the best mode of penance. Taking the father's instructions, Vyāgrapāda selected the sacred spot of Tillai for

his penance. On reaching the place, he saw a Śiva liṅga under a banyan tree near a sacred tank. Here he spent many days in the worship of the Lord. He built for himself a hermitage on the west side of Tillai near another tank and consecrated another liṅga there and worshipped both the liṅgas. The sage found that the flowers were spoiled by honey-bees when gathered after the dawn and so prayed to God that he might be provided with tiger's eyes, claws and feet to fulfil his desire of collecting flawless flowers for worship. His request was granted. After he had been doing this work of devotion for sometime, his father got him married; and, in due course, a son was born to him—Upamanyu by name. The child was fed by Arundhati on the milk of the divine cow, Kāmadhenu. When the child reached Vyāgrapāda's home, even then it wanted the divine milk. The Lord wrought a miracle and the ocean of milk of Heaven was brought to the earth to feed the child of the sage. One day, the sage saw in a moment of Yogic trance a vision of the Lord's dance before the 48,000 sages in the Dharuka forest and longed to see it himself; and so awaited the great day when the Lord would exhibit His divine dance to him and other devotees at Tillai.

Patañjali

Here is the story of the other saint, Patañjali.

Viṣṇu one day disturbed from sleep on Ādiśeṣa in the ocean of milk, sat up muttering 'Hara, Sankara'. Lakṣmi and Ādiśeṣa were terribly upset out of fear. To Anantan's (Ādiśeṣa) enquiry as to why his Lord was in such an uncommon mood, the Lord said thus: "Yesterday I went to worship Śiva; Śiva along with Viṣṇu reached the foot of the Kailās. Śiva asked Viṣṇu to take the form of a woman and both went to the Daruka forest to test the piety of the riṣis there. Śiva who assumed the rôle of Bhiṣāṭanamūrti, went a-begging. The wives of the riṣis who came to give alms went mad with love and ran after the divine beggar. While the riṣis in turn went after Viṣṇu in woman's garb as Mohini.

Then the riṣis met together and cursed the beggar who threatened to outrage the modesty of their wives. Then they did an evil sacrifice (Avichāra hōma). A tiger which was produced and sent against Śiva was killed and its skin was worn as garment. Then a serpent was created and hurled against Śiva. The Lord wore it as an ornament. Muyalagan, an evil monster who was next produced and sent, was crushed under the Lord's foot. The tongue of fire was lodged in the palm of his hand. Then the Lord danced. The riṣis fell down exhausted and discomfited. I was filled with terror when I beheld the terrific dance. Then Śiva and Pārvati appeared on their vehicle Riṣabha and assuaged my fear. Then I resumed my original form. The 48,000 riṣis who asked the Lord's pardon were

blessed and then He disappeared.'' Thus Viṣṇu explained the extraordinary experience he had had. Anantan thereupon exhibited inordinate devotion to Śiva. Seeing this, Viṣṇu relieved him from service and directed him to do penance to Śiva. With deep regret for separation, Anantan parted from his Lord and began his penance. Brahma appeared before him and asked him to state his wants. Anantan would have nothing to do with Brahma and would see only Śiva. Then he made known his intention to witness the divine dance of Śiva or die. Then Brahma changed himself into Śiva and promised to reenact the dance at Tillai. The Lord also told him that he would be born on earth (with five hoods) as the son of Atri muni and Anasūya. Anantan emerged from Anasūya's hand as a serpent. Anasūya was frightened and she dropped the hooded serpent and so he came to be known as Patañjali (one dropped from the palm). In this form, he went to Tillai through the Nāga loka and joined Vyāgrapāda who was awaiting the great day of the Lord's manifestation and dance. Patañjali joined Vyāgrapāda and narrated his story. The *tiger-sage* was delighted and the *serpent-sage* established himself in a hermitage in the western part of Tillai and consecrated a Liṅga for his worship near his residence. Both the saints worshipped their own personal deities as *Puliśvaram* and *Ananthiśvaram* respectively and then their common God, the Tiru mūla nāthar. They spent several years like this. On the appointed day the Lord exhibited Himself on Tai Pūśam Guruvāram. Patañjali begged the Lord to exhibit His dance for ever for the benefit of His devotees. His request was granted.

Another local legend connects this place with the dispute between Kāḷi and Śiva and the triumph of the latter over the former in the matchless dance contest between them. The Ūrdhva tāṇḍava dance which Śiva performed silenced the rival who owned defeat and yielded the palm to Her Lord. This may be regarded as the reconciliation of the two cults Āryan and Dravidian. To the pious Hindu the worship of these two deities, Kāḷi and Nataraja, is indispensable.

Tiru-nīla-kaṇṭha Nāyanār

Among the earliest saints of this place should be mentioned Tiru-nīla-kaṇṭha Nāyanār, a potter of Chidambaram. Owing to a quarrel, the wife forebade her husband to touch her in the holy name of God, Tiru-nīlakaṇṭhan. The Lord loved the pair for their devotion and wanted to grant them salvation. The Lord appeared before Tirunīlakaṇṭhan as a Śiva yogin and entrusted with him, for safe custody for a time, his begging bowl. When the yogin came back and demanded his trust, the potter found it missing. The yogin would not accept any other, however precious the offer might be. After an altercation, the parties proceeded

to the court of the Tillai—3000. The yogin said he would be satisfied if the pair would clasp each other's hands, bathe in the tank and swear as to their innocence. The potter had, owing to a former vow, objection to touch the hands of his wife. After some anguish he was forced to adopt this course as the only way of escape. With much reluctance the pair caught hold of the two ends of a bamboo stick and both bathed in the holy tank. To the great surprise of all, they became young. The Lord who as a consequence was called *Iḷamaiyākkinār*—one who made his devotees young—appeared before the potter and his wife and blessed them both. The potter became a saint.

Govindarāja

The Vaiṣṇava deity of this place is in his posture of divine yogic sleep on his serpent couch. What Patañjali and Vyāgrapāda are to Nataraja, Kaṇva mahariṣi is to Viṣṇu. But the Śaivites regard this deity as admiring the divine dance of Nataraja. This deity should have been housed on an elevated platform in the *prākāra* of the Natarāja temple. Hence the place of abode of Viṣṇu is called *Teṟṟi ambalam* or *Tiru citra kūṭam.* In early times at least up to the days of Tirumangai and Kula-śekara, the worship of the two deities, Natarāja and Govindarāja, were in the hands of ' the 3000 ' of Tillai.

Hiraṇyavarman

According to the Stalapurāṇas, the temple of Natarāja was first built by Simhavarman alias Hiraṇyavarman, a *Śembiyan* or *Coḷa* who belonged to the *Solar race* and had the *tiger-flag.* He is said to be a king of the Gauda deśa in the region of Bengal. Suffering from leprosy, he abdicated his throne in favour of his brothers and after a halt at Kāñchipuram, reached the forest of Tillai where resided Patañjali and Vyāgrapāda, who were offering worship to the liṅga of the Mūlasthāna and were awaiting the promised day of the manifestation of the Lord of Dance. At the instance of Vyāgrapāda, he bathed in the sacred tank of the place and worshipped the Lord and he was cured of the disease. Then Vyāgrapāda crowned him king of Puliyūr and bestowed on him the famous tiger banner. In gratitude for such divine grace Hiraṇyavarman constructed for the Lord a temple

கோயிற் புராணம் — ஹிரணியவர்மர் — திருவிழாச் சருக்கம்.

பொன்னணி மாதவ மாமணி யாதி பொருப்பாக
முன்னர் கொணர்ந்து குவித்தருள் பெற்ற முனிச் செல்வன்
றன்னிசை வோடியர் வானவர் கம்மியர் தம்மைக்கொண்
டுன்னரு மம்பல மொன்று சமைத்தணி யொப்பித்து.

and instituted many festivals and started an era of his own. For the performance of the sacred services to the Lord, he brought the 3000 brahmans of great learning and spiritual merit from Antarvedi, the Ganges-Jamnā doab.

From this legend we are led to conclude that the importance of this place grew after the days of Patañjali. Whether Patañjali of Yoga sūtra and Mahābhāṣya fame[2] and the contemporary of Puṣyamitra sunga of the 2nd century B.C. actually lived in Chidambaram or not, one thing is certain that this place took pride in associating with it the name of a great scholar like Patañjali; and its origin should have been some years after him. Thus we are able to get a higher limit for fixing the age of the Naṭarāja temple viz., after the second century B.C. Another legitimate inference is that this cult was introduced by a colony of 3000 brahmins, who after being brought over from Northern India and settled here brought about a happy synthesis of the Āryan and Dravidian cults in this part of South India. Hiraṇyavarman was a *Coḷa*, not a Pallava as Venkayya stated and as has been blindly followed by others. He could not belong to any regular line of the Coḷas of the Śangam or the post-Śangam period. Perhaps, he belonged to, one of the dynastic drifts after the fall of the Coḷas of the Śangam age.[3]

2 Some assert that the Patañjali of the Yogasūtra is different from the Patañjali of the Mahābhāṣya.

3 In the Archaeological Survey of India for 1904–5, Venkayya observed: "The mythical mountain Meru is supposed to be of gold and the Śiva temple at Chidambaram probably got the name Southern Meru after its gilding either by the Coḷa Parāntaka I, the king in whose reign the two subjoined inscriptions (of Uttiramerūr) were engraved or by the anterior (*Pallava*) *King Hiraṇyavarman*".

In the subject-Index to the Annual Reports on South Indian Epigraphy, there is a wrong entry (on p. 27) where the name of *Hiraṇya-varman* is given as a surname of Mahendravarman I as if it is mentioned in an inscription at Conjeevaram. Mahendravarman I ruled from about 600 to 630 A.D. and he had no such surname. The reference given in the Index (1888, 20th April Report, para 9) only mentions that "two fragments contain the names of two royal personages Dantivarman Mahārāja and *Hiraṇyavarman Mahārāja*". These two fragments are evidently Inscriptions Nos. 34 and 37 of 1888 found in the Vaikuṇṭha Perumal temple, Conjeevaram (S.I.I. Vol. IV), which refer to these two kings. There is nothing in this paragraph to suggest even remotely that the name Hiraṇyavarman was a surname of Mahendravarman I. How can Simhavarman alias Hiraṇyavarman of legends be equated with "Simhavarman II or (III) who reigned probably between 550 and 575 A.D." on the one hand and Mahendravarman I of the 7th century A.D. on the other? (See Vignettes from the History of the Chidambaram shrine pp. 381-2 Rajah Sir Annamalai Chettiar Commemoration Volume.)

The lower limit for the origin of the Naṭarāja cult in Chidambaram is furnished by the hymns of Sambandar and Appar who were contemporaries of the Pallava King Mahendravarman I of the early 7th century A.D. But the temple should have come into existence at least two or three centuries earlier.

Kochcheṇgaṇan

Tillai is unknown to the Śangam literature. Argument from silence is not always safe. But this much we can say that it was not a place of importance in the Śangam age. The only importance Coḷa King of the Śangam age that is mentioned in connection with Chidambaram is Kochcheṇgaṇan of the late Śangam period. His connection with Chidambaram is not mentioned in the contemporary works about him—*Puranānūru, Naṟṟiṇai* and *Kaḷavaḷi*. While the *Kalingattupparaṇi* places him before Karikāla, the *Ulās* place him after. It is only Nambiyāṇḍār Nambi and Śekkiḷār (11th and 12th centuries) that mention his connection with Chidambaram. Śekkiḷār says that Subhadevar the father of Kochcheṇgaṇan and his consort Kamalvati worshipped the Lord of Tillai and a son was born to them in answer to their prayers, that his birth was forcibly delayed to await the auspicious hour, that after he became king, he built many temples to Śiva and many mansions for the learned 3000 brahmins of Tillai where resided the Lord of Dance. This late testimony of Śekkiḷār and the absence of contemporary evidence on this question should make us hesitate, for purposes of history, to accept the alleged connection of Kochcheṇgaṇan with Chidambaram. We do not know

The following notes in the Supplement to the South Arcot Gazetteer are of no value: "A Hiraṇyavarman was the father of Nandivarman Pallavamalla and the temple, if this identification is correct, must have been built in the 8th century A.D. But the temple is referred to in the Devāram which takes us to the 7th and earlier centuries. Temples (at that time not stone structures) must have existed even in Pre-Pallava period according to the evidence of Śangam literature for Śengaṇan Coḷa is said to have built 70 Śiva temples. Chidambaram temple existed in the 8th century; but it must have assumed a new form in the last century of the Pallava rule, and been very much strengthened and improved during the times of the later Colas." The identification of the Simhavarman of the legends with Hiraṇyavarman father of Nandivarman II is wrong. It has been admitted that the temple existed much earlier than the 8th century A.D. the period of Nandivarman II and his father. There is no evidence that the Chidambaram temple was one of the 70 Śiva temples alleged to have been built by Śengaṇan. The Śiva temples at Nannilam, Ambar, Vaikal, and the Viṣṇu shrine in the Chandra mauliśvara temple at Tiruvakkarai are clearly referred to as having been built by this Coḷa King. Tirumangai's Tirunaṟiur hymn refers to the building of the 7^ Śiva temples by Kochcheṇgaṇan.

even whether Chidambaram was or was not one of the 70 Śiva temples said to have been built by this almost last great Coḷa King of the Śangam age.

(*a*) நம்பியாண்டார் நம்பி — திருத்தொண்டர் திருவந்தாதி.

"செம்பொ னணிந்துசிற் றம்பலத் தைச்சிவ லோகமெய்தி
நம்பன் கழற்கீ ழிருந்தோன் குலமுத லென்பர்நல்ல
வம்பு மலர்த்தில்லை யீசனைச் சூழ மறைவளர்த்தா
னிம்ப நறுந்தொங்கற் கோச்செங்க ணானெனு நித்தனையே."

(*b*) சேக்கிழார் — பெரிய புராணம்.

"தொன்மைதரு சோழர்குலத் தரசனாஞ் சுபதேவன்
றன்னுடைய பெருந்தேவி கமலவதி யுடன் சார்ந்து
மன்னுபுகழ்த் திருத்தில்லை மன்றாடு மலர்பாதஞ்
சென்னியுறப் பணிந்தேத்தித் திருப்படிக்கீழ் வழிபடுநாள்.
மக்கட்பே ரின்மையினான் மாதேவி வரம்வேண்டச்
செக்கர்நெடுஞ் சடைக்கூத்தர் திருவுள்ளஞ் செய்தலினால்
மிக்கதிருப் பணிசெய்த சிலம்பிகுல வேந்துமகி
ழக்கமல வதிவயிற்றி னணிமகவாய் வந்தடைய.

... ...

திருவார்ந்த செம்பொன்னி னம்பலதே நடஞ்செய்யும்
பெருமானை யடிவணங்கிப் பேரன்பு தலைசிறப்ப
வுருகாநின் றுளங்களிப்பத் தொழுதேத்தி யுறையுநாள்
வருவாய்மை மறையவர்க்கு மாளிகைகள் பலசமைத்தார்."

But even supposing we could accept this late testimony as valid, we have to ascribe it to the end of the 3rd or the 4th century A.D. which must be taken as the outer limit for the Śangam age; and there is nothing improbable in this allowing a period of 2nd or 3rd centuries for Chidambaram to develop till we reach the age of Sambandar who can definitely be placed in the early 7th century A.D. Between Koch-cheṅgaṇan and Parāntaka I the *Kulottunga śoḷan Ulā* places a certain Coḷa king who is said to have established himself (literally seen) at Tillai after splitting through the chest of Brahmavarka. The story is too brief to be of any value for purposes of historical investigation.

"..........................வேறு
பரம வரக்க னகலம் பிளந்து
பரமர் திருத்தில்லை பார்த்தோன்."

Achyuta's rule at Tillai

One of the post-Śangam works but closely near to them in time is the *Maṇimekhalai* by Sāttanār. This work introduces an atmosphere of the predominance of Buddhism in the Tamil Land. Curiously this coincides with a dark period in South Indian history often associated with an historical phenomen known as the *Kaḷabhra Interregnum.* Many theories have been propounded about the origin of the Kaḷabhras but none is satisfactory. It is enough to state that they played an important role in South India before the middle of the 6th century A.D. and as a consequence of their aggression, the Coḷa, Pāṇḍya and Chera rulers were for a time under eclipse. Both Simhaviṣṇu of the revived Pallava power of Kāñchi and Kaduñgōn, the founder of the first empire of the Pāṇḍyas, established their political ascendency on the ruins of the Kaḷabrahs. One of these kings, Achyuta Kaḷappaḷan is connected with Chidambaram. Tillai was his capital and he is said to have kept in prison in the palace at Tillai, the three Tamil Kings Chera, Coḷa and Pāṇḍya. There are five stanzas in the *Tamil nāvalar charitai* which describe the songs sung by the Tamil Kings while in prison at Tillai.

அச்சுத களப்பாளன் தளையிட்டபோது மூவேந்தர் பாடியவை.

(சேரன்)

திணைவிளைத்தார் முற்றந் திணையுணங்குஞ் செந்நெல்
தனைவிளைத்தார் முற்றமது தானும்—கனைசீர்
முரசுணங்கச் சங்குணங்கு மூரித்தேர்த் தானை
அரசுணங்கு மச்சுதன்முற் றத்து.

(சோழன்)

அரசர் குலதிலக னச்சுதன்முற் றத்தில்
அரச ரவதரித்த வந்தாள் — முரசதிரக்
கொட்டிவிடு மோசையினுங் கோவேந்தர் காற்றளையை
வெட்டிவிடு மோசை மிகும்.

(பாண்டியன்)

குறையுளா ரெங்கிரார் கூர்வே லிராமன்
நிறையறு திங்க ளிருந்தான்—முறைமையால்
ஆலிக்குந் தானை யலங்குதா ரச்சுதமுன்
வாலிக் கிளையான் வரை.

"இது பாடியபின்பு ஒரு விலங்கு கூடப்போட்டபின் பாண்டியன் பாடியது"

குடகர் குணகடலென் றார்த்தார் குடகர்க்
கிடகர் வடகடலென் றார்த்தார் — வடகடலர்
தென்கட லென் றார்த்தார் தில்லை யச்சு தானந்தன்
முன் கடைநின் றார்க்கு முரசு.

களம்பாளன் வெற்றிச் சிறப்பு.

படுபெருந்துஞ் சூர்ப்பேயும் பல்விலங்கு நாயும்
கொடியுங் கழுகுமிவை கூடி — வடிவுடைய
கோமான் களப்பாளன் கொல்யானை போமாறு
போமாறு போமாறு போம்.

A Buddhist writer called Buddhadhatta is said to have composed his work when *Achyuta Vikanṭa* of the *Kaḷabrah kula* was ruling the earth. It is very likely that this Achyuta Vikanṭa of Buddhadhatta is identical with *Achyuta kaḷappaḷan* of the *Nāvalar Charītai.* Buddhism seems to have been predominant in the 4th and 5th century A.D. And *Achyuta* is regarded as a great patron of Buddhism in this part of the Tamil country, and Ceylon, we learn, was the land of inspiration for the South Indian Buddhists of this age.

Māṇikkavāśagar

Māṇikkavāśagar who is credited with the overthrow of the Buddhists from Ceylon in a religious disputation at Chidambaram may well be ascribed to the period when the Kaḷabrahs were on the decline. Māṇikkavāśagar is the author of two works—*Tirukkovaiyār* and *Tiruvāśagam.* The Tirukkovaiyār is a subjective poem—in *Ahapporuḷ*—on the Lord of Tillai. In this we find a stanza which refers to the position of the twin Gods Śiva and Viṣṇu thus: "He (Viṣṇu) who tried in vain by splitting open the earth in order the see the two feet of Him who destroyed the Tripura, begged of Śiva with extended hands to show them out of mercy for worship. Then the Lord moved somewhat showed Viṣṇu one of his legs. Thereupon Viṣṇu lay prostrate in the Hall of Tillai in order that his prayers to see the other leg might be granted

"புரங்கடந்தானடி காண்பான் புவிவிண்டு புக்கறியா
திரங்கி டெந்தாயென்றி ரப்பத்தன்னீ ரடிக்கென்னிரண்டு
கரங்கடந்தா னொன்றுகாட்ட மற்றாங்கதுங் காட்டிடென்று
வரங் கிடந்தான் றில்லையம்பல முன்றிலம் மாயவனே."

This is only the poetic fancy of a Śaivite poet that the two Lords of the Trinity dwelt together in the hall of Tillai.

The other poem—Tiruvāśagam—is the best form of devotional songs of the Tamil Land and is the solace of a soul struggling for spiritual realisation. His last days were spent here and he attained the Lord's grace during the *Ārudhrā* of *Mārgaḷi* and even now his idol is taken round in procession during the *Ārudhrā* festival and his *Tiruvembāvai* hymns are sung during the ten days of the festival. Māṇikkavāśagar also refers to this place as Ponnambalam.[4]

Tirumūlar and Nandanār:—

The canonisation of Tirumūlar and Nandanār should be ascribed to the period prior to the 7th century A.D. Tirumūlar is believed to be the earliest apostle of Śaivism in the Tamil Land. He is a mystic yogin. He is assigned a period ranging from the 1st to the 9th century A.D. but we may place him before Appar.

So also is Nandanār, the Ādi-dravida saint of Ādanūr in Mērkānāḍu. He conceived a dying devotion to see the Lord of Tillai. Ever since he saw the vision of the Lord in a dream, he told himself to go to Tillai the nextday. Hence he was called *Nāḷaippōvān*. Unable to get permission from his brahmin master, he postponed his journey from day to day. Finally fulfilling the conditions imposed by his master by a miracle wrought on his behalf by God, he reached Tillai. There after purification through the homa fire, he was admitted to the holy of holies and thus he attained salvaion. The account of his life in the *Periya purāṇam* is meagre but the master-piece of *Nandanār's kīrtanai* by Gopalakrishna Bharati has made his name a household word in the South India. The expression "வித்தின்றி நாறு செய்வானும்" of Appar may refer to Nandanār, and Sundaramūrti refers to him as Nāḷaippōvān—'He who would go (To Tillai) next day'—in his Tiruppungūr hymn.

சுந்தரமூர்த்தி — தேவாரம்

"நற்றமிழ் வல்ல ஞான சம்பந்தன் நாவினுக்கரையன் நாளைப் போவானுங்
கற்ற சூதன்நற் சாக்கியன் சிலந்தி கண்ணப்பன் கணம்புல்லனென்றிவர்கள்
குற்றஞ் செய்யினுங் குணமெனக் கருதுங்கொள்கை கண்டுநின்
குரைகழல டைந்தேன்
பொற்றிரள் மனதிக் கமலங்கள் மலரும் பொய்கைசூழ் திருப்புன்
கூருளானே."

---

4 Māṇikkavāśagar's date:—Kerala society papers (series 5) alleged conversion of Christians to Hinduism (314 A.D.); The Pāṇḍyan Kingdom pp. 65–67; K. S. Srinivasa Pillai Tamil varalāru II, pp. 76–125. This saint is placed after Sundara; C. V. Narayana Aiyar Śaivism in South India, pp. 398 ff. M.'s date 660–692 A.D.

பெருங்கதை—ஓர் ஆராய்ச்சி

டாக்டர் அ. சிதம்பரநாதச் செட்டியார்

பெருங்கதை வத்ச தேசத்து உதயணனுடைய கதையைக் கூறுங் காவியம். அவனுடைய கதை இந்தியாவிலே 2,000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னாலேயே வழங்கத் தலைப்பட்ட கதை. குணாத்தியர் பைசாச மொழியிற் செய்த "பிரஹத்கதா" என்பதில் அக் கதையைக் கூறினர். பாசகவி அக் கதையின் சில பகுதிகளை "ஸ்வப்ன வாசவதத்தை," "பிரதிஞ்ஞா யௌகந்தராயணன்" என்ற சமஸ்கிருத நாடகங்களாக எழுதியுள்ளார். காளிதாசர் உதயணன் கதையை அறிந்தவர் என்பது அவரியற்றிய "மேக சந்தேசப்" பகுதியால் விளங்குகிறது. அவர் இயற்றிய "மேக சந்தேசத்"தில் "மேகமே, உதயணனது சரித்திரத்தைச் சொல்வதில் திறமை மிக்க முதியவர் வாழும் அவந்தி தேசத்தை அடைவாய்" என்று கூறியதிலிருந்து இது புலனாகும். மணிமேகலை என்னும் தமிழ்க் காப்பியத்தில் உதயணன் தோழனாகிய யூகியின் ஒரு செய்தி உவமையாக ஆளப்பட்டிருக்கிறது. ஏழாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சுபந்து என்பார் "வாசவதத்தை" என ஒரு நாடகம் இயற்றியதும் உதயணன் கதையைப் பற்றியே யாகும். ஹர்ஷ ராஜனால் இயற்றப்பட்ட "ரத்னாவளி" என்னும் சமஸ்கிருத நாடகமும் இக்கதையொடு தொடர்புடையது. உதயணன் கதை கேரள நாட்டிலே தச்சோளி ஒதயணனைப் பற்றிய நாட்டுப் பாடலாக வழங்குகிறது. மலையாள தேசத்திற் சாக்கையர் அவன் கதையைக் கூத்தாக நடித்துக் காட்டுகிறார்கள். இந்தக் கதையைத் தமிழிற் "கொங்குவேள்" என்பார் காவியமாக இயற்றினார். அதுவே பெருங்கதை, மாக்கதை என்று சொல்லப்படும்.

உதயணன் வத்ச தேசத்தை யாண்ட மன்னன்; சதானிகனுக்குப் புதல்வன். அவன் தாயார் கருவுற்று முதிர்ந்த நாளில் நிலா முற்றத்தில் தூங்கிக்கொண்டிருந்தவளைச் சிம்புட்பறவை யென்னும் எட்டுக்காற் பறவை ஒன்று வெறுந் தசைப்பிண்டம் என்று எண்ணிக் கட்டிலொடு தூக்கிக் கொண்டுபோய் ஒரு மலையில் வைத்ததாம். அவள் விழித்துக் கொள்ளவே ஓடிவிட்டதாம். பிறகு அங்கே விடியற்கால நேரத்தில் குழந்தை பிறந்தது. அந்தக் குழந்தையே உதயணன் என்று பெயரிடப்பட்டான்.

உதயணன், யூகி என்ற சிறந்த தோழனைப் பெற்றான். வில்வித்தையிலும் யாழ்வித்தையிலும் சிறந்தவனாயினான். அவன் யாழிசையில் மயங்கி

ஒரு தெய்வயானை அவன் வசத்ததாயிற்று. பிறகு, தனது தந்தையின் அரச செல்வத்தைப் பெற்று நுகருநாளில் ஒரு நாள் தெய்வயானைக்கு முதலிற் கொடாமல் தான் உண்டான். அந்த யானை அவன் அப்படிச் செய்யும் நாளில் அவனை விட்டு நீங்கிவிடலாமென்று முன்னரே இசைவு பெற்றிருந்தது. ஆதலால், உடனே அந்த யானை மாயமாய் நீங்கிவிட்டது. அதனிடத்து வைத்த அன்பினால், அவ்யானையைத் தேடிக்கொண்டு உதயணன் பலகாலம் திரிந்தான். இதை அறிந்த அவன் பகைவன் பிரச்சோதனன் மாசேனன் என்பான் உஞ்சையை ஆண்டு வருபவன் எந்திர யானை யொன்று செய்வித்துக் காட்டிற்கு அனுப்பினான். உதயணன் அவ்யானையின் அருகில் தனது யாழொடு வர, உள்ளிருந்த எண்பது வீரர் குதித்து அவனைச் சிறைப்படுத்தினர். கேட்ட யூகி, உதயணனை விடுவித்து மாசேனன் மகளைக் கவர்ந்து வருமாறு செய்வதாகச் சபதஞ் செய்தான்.

உதயணன் சிறையிலிருக்குங்கால், மகாசேனனது பட்டத்து யானை நளகிரி யென்பது மதவெறி கொண்டு மக்களை அலைக்கத் தலைப்பட்டது. வேறு வழி அறிந்திலா மகாசேனன், உதயணன் உதவியை நாடினான். உதயணன் அவ் யானையை அடக்கித் திரும்புங்கால், மகாசேனன் அரண்மனைப் புலிமுகமாடத்திலிருந்து யானையைப்பற்றிக் கேட்ட கேள்விக்கு விடைபகர உதயணன் தலைநிமிர்ந்தான். மாடத்தில் இருந்த அரசன் மகள் வாசவதத்தையைக் கண்ணுற்றான். அவளுங் கண்டாள். இருவருங் காதல் கொண்டார். அவளுக்கு யாழாசிரியனாகவும் அவள் சகோதரர்க்கு வில்லாசிரியனாகவும் நியமிக்கப்பட்ட உதயணன் அவர்களை அவ்வத்திறத்துப் பயிற்றினான். மகிழ்ந்த மகாசேனன், தன் புதல்வர் தலைமையில் பெரிய படையொடு உதயணனை வத்ச தேசத்திற்கு அனுப்பவும், இடையே பாஞ்சால மன்னன் ஆருணி யென்பானாற் கவர்ந்து கொள்ளப்பட்ட நாட்டை மீட்டும் பெறுமாறு உதவவும் நினைத்தான். இதற்கிடையே யூகியின் சூழ்ச்சியால் ஊரிலே நீராட்டுத் திருநாள் கொண்டாடப்படுவதாயிற்று. வாசவதத்தை சிப்రா நதியில் நீராடிக் கொண்டிருக்குங்காலை, யூகி செய்திருந்த சூழ்ச்சியின்படி பல வீடுகள் தீக்கு இரையாயின. மேக முழக்கத்தைக் கேட்டு யானைகள் வரம்புகடந்து ஓடி மக்கட்குச் சேதம் விளைத்தன. நளகிரி யென்னும் பட்டத்து யானை மீண்டும் மதவெறி கொள்வதாயிற்று. ஊரார் எல்லாம் அஞ்சுகின்ற நேரத்தில், மன்னன் மகாசேனன் தன் மகளைக் காப்பது உதயணன் கடன் என்று சொல்லியனுப்பினான். நீராடிக்கொண்டிருந்த வாசவதத்தையை உதயணனும் தான் ஏறியிருந்த பத்திராபதி என்னும் சிறந்ததோர் யானைமீது ஏற்றிக்கொண்டு வேகமாக வெளியேறினான். பிறகு, சயந்தி நகரத்தில் அவளை மணந்து இன்பந்துய்ப்பான் ஆனான்.

வாசவதத்தையினிடத்துத் தான் வைத்த காதலுக்கு அளவின்றிப் பிறிதொன்றையுங் கவனியாது, இழந்த நாட்டைப் பெற வேண்டுமே என்னும் எண்ணமும் கொள்ளாது, உதயணன் வாழ்ந்து வருவதை அறிந்த யூகியின் சூழ்ச்சியால், உதயணன் வாசவதத்தையைப் பிரிய நேரிடுகிறது. வாசவதத்தை தீக்கிரையாயினுள் என்று எண்ணப்பட்டவளை உயிர்ப்பித்துப் பெறும் நோக்கத்தோடு, உதயணன் இராசகிரிய நகரத்துப் பெரியவர் ஒருவரை நாடிப் போகிறுன். வழியில் ஒரு சோலையில், பதுமாபதி யென்பாளைக் கண்டு கலங்குகிறுன். அவள் அந்நகரத்து அரசனுடைய சிறிய தாயின் மகள். வசந்த விழாவிற் காமனைச் சேவிக்க அவ்வழியே வருகிறுள். அவளுடைய தேர் காமன் கோயிலிடத்தே நின்றதும், தேரில் உள்ள திரை காற்றுல் விலகவே, இருவருங்கண்டு காதலில் மூழ்குகிறுர்கள். அவளுடைய தமையன்முன் எதிர்த்துவந்த பல அரசரையும் உதயணன் குதிரைவணிகன் உருக்கொண்டு அடுத்துக் கெடுத்து அழிக்கின்றுன். நன்றி பாராட்டி அரசன் பதுமாபதியை உதயணனுக்கு மணம் செய்விக்கிறுன்.

பிறகு, உதயணன் தனது தேசத்தை மீட்டும் பெற்று ஆண்டு வரும் நாளில், இழந்த வாசவதத்தையைக் கருதிக் கருதிக் கனவிலும் நனவிலும் நைகின்றுன். கனுக்காணும் வேளையில், இறந்து போனதாகக் கருதப்பட்ட வாசவதத்தை அவ்விடம் வந்து அவன் நிலையை அறிகிறுள். பின், வாசவதத்தையும் பதுமாபதியும் ஒத்தமனமுடைய மனைவியராய் இருந்து வருகிறுர்கள்.

ஒருநாள், வாசவதத்தையும் பதுமாபதியும் தோழிகளுடன் பந்தாடுவதைக்காண உதயணன் பெண்ணுருக்கொண்டு ஒரு பிடிமீது இருக்கிறுன். அவ்வேளை, ஆங்கே அருமையான வகையில், பந்தாடிய மானனீகை என்னுங் கன்னியிடத்து உள்ளத்தைக் கொள்ளை கொடுக்கிறுன். உதயணனும் மானனீகையும் தம் உள்ளக்கருத்துக்களை வாசவதத்தைக்கு ஒப்பனை செய்வதாகத் தலைக்கீடு வைத்துத்தீட்டிய யவனமொழி எழுத்துக்களால் ஒருவர்க்கொருவர் தெரிவித்துக்கொள்கின்றனர். மானனீகை முதலில் இணங்கவில்லை எனினும், மன்னன் மாள்வதாகக் கூறியதற்கு அஞ்சி, அவனுக்கு இன்பந்தர முடிவு செய்துகொள்கிறுள். அவ்விருவரிடையே நிகழுங் களவினைச்சூழ்ந்து அறிந்து கொண்ட வாசவதத்தை மானனீகையைக் காவலில் வைத்துவிட்டு அவள் வந்துகூடும் குறியிடத்தைச் சார்ந்து இருப்ப, உதயணன் வர, ஊடலுடையாள் போல வாசவதத்தை நடிக்க, இறுதியில் அங்ஙனம் வந்திருப்பவள் மானனீகையல்லள், வாசவதத்தையே என்பது வெளியாகிறது. மானனீகையின் கூந்தலைக் கத்தரிகையால் அரிய வேண்டும் என்று அரசியிட்ட கட்டளையை நிறைவேற்றுவதில் வயந்தகன்

யூகி யென்னும் இருபேரமைச்சரும் காலந் தாழ்த்துக்கொண்டும், பதுமாபதி தடைசெய்து கொண்டும் இருக்கும் நேரத்தில், மானனீகை வாசவதத்தையின் தங்கை யென்பது வெளியாகிறது. உடனே அவளை விடுவித்து, மன்னிக்குமாறு வேண்டுகிருள் வாசவதத்தை. வாசவதத்தை குறுக்கிட்டுத் தடுக்க முயன்ருள் எனினும், மானனீகை தனது தங்கை யென்ற செய்தியைத் திடீரென்று அறிந்தவுடன், அவளை உதயணன் மணந்து கொள்ள இசைவு செப்புகிருள். எனவே, வாசவதத்தையும் பதுமாபதியும் அளிப்ப, மானனீகையை உதயணன் கைப்பிடித்துக் கொள்கிருன்.

முன்னெரு நாள், உதயணனும் வாசவதத்தையும் ஒரு காட்டில் தங்கியிருந்த காலத்தில், வாசவதத்தை சோலையில் மலர் கொய்யப் போயிருந்த வேளையில், தந்தை யன்றி வேறு ஆடவர் எவரையுங் கண்டறியாத விரிசிகை என்னும் ஒரு பெண், துறந்து தவஞ் செய்துகொண்டிருந்த மந்தரவரசன் என்பான் புதல்வி, அவனைக் கண்டதும் காமனேயென்று கலங்கிக் காதல் கொண்டுவிட்டாள். அவள் அவனை யன்றி எவரையும் நினையாது அவன் அன்றளித்த கண்ணியையும் மாலையையுமே சூடி அவனையே அடைய விழைந்தாளாக, பல்லாண்டு கழித்து அவளைத் தந்தை கொண்டுவந்து உதயணனிடஞ் சேர்ப்பிக்க, அவனும் வாசவதத்தையின் இசைவொடு அவளையும் மணந்தான்.

பிறகு, வாசவதத்தையிடம் பிறந்த நரவாணன் என்பான் வித்தியாதர உலகிற் பேரரசனுனமையும், பதுமாபதியிடம் பிறந்த கோமுகன் என்பானுக்கு அரசினை நல்கி உதயணன் துறவு பூண்டமையும் இக்கதையை யொட்டி யறியப்படுஞ் செய்திகள்.

பெருங்கதை சமஸ்கிருத காவியம் ஒன்றினின்று மொழிபெயர்க்கப் பட்டதாகக் கூறப்படும். குணுத்தியர் என்பார் பைசாச மொழியிலே பிரகத்கதா என்ற புத்தகம் எழுதினுராக, துர்விநீதன் என்ற ஓர் அரசன் அதை வடமொழியில் எழுதினுன் என்பார்கள். அந்த வடமொழி நூலே பெருங்கதைக்கு முதனூலாய் அமைந்தது என்ப. குணுத்தியர் இயற்றிய பனுவலிலிருந்து பாசகவி வடமொழியில் சுவப்பனவாசவதத்தை, பிரதிஞ்ஞை யௌகந்தராயணன் என்ற நாடகங்களை எழுதினுரேனும், பாசகவியின் புத்தகத்தைப் பார்த்துத் தமிழ்ப் பெருங்கதை எழுதப்பட்டதன்று எனத் துணியலாம். இவற்றினிடையே கதை நிகழ்ச்சியிலே பல வேறுபாடுகள் உண்டு.

பாசகவி நாடகத்தின்படி, உதயணன் சிறைப்பட்டிருந்தவன் சிறையில் இருக்குங்காலை, அவ்வழியே இயக்கியை வழிபடச் சென்ற வாசவதத்தை ஊர்ந்த சிவிகையைச் சுமப்போர் சிறைக்கு எதிரே

தோள்மாற்றும் வேளையிற் கண்டு கலங்கினன். பெருங்கதையில், இருவருங் கண்டு காதல் கொண்டார்கள் என்பதும், கண்டது சிறையின் வெளியே உதயணன் யானையை வீணையால் அடக்கிய பிறகு என்பதும் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. வாசவதத்தை உதயணன் ஆகிய இருவருடைய படத்திற்கே அவர் வெளியேறிய பிறகு மகாசேனன் மணம்புரிந்து வைத்ததாகச் சமஸ்கிருத நாடகம் கூறும். தமிழ்க் காவியத்தில், அரண்மனையிலன்றி வெளியே வேற்றிடத்தில் மணமக்களுக்கே மணம் நிகழ்ந்ததாகச் சொல்லப்படும்.

பாசகவி நாடகத்தின்படி, வாசவதத்தை பதுமாபதியிடம் யூகியால் அடைக்கலம் எனத் தரப்பட்டு இருந்து வருகிறாள். கொங்குவேள் மாக்கதையில், வாசவதத்தை யாப்பியாயினி எனுஞ் செவிலியோடு யூகியின் ஆதரவிலே இருந்து வருகிறாள். பதுமாபதியின் திருமணத்திற்கு வேண்டிய மாலையைக் கட்டும் பணி வாசவதத்தைக்கே நேர்ந்ததாக வடமொழி நூல் சொல்லும். அங்ஙனம், தமிழிற் சொல்லப்படவில்லை.

உதயணன் ஒரு பணியின்மேல் வந்திருந்தபோது அவனிசைவு பெற்றுப் பதுமாபதியை உதயணனுக்குக் கொடுக்க அவள் தந்தை உறுதி செய்வதாக வடமொழி நாடகங்கூறும். அவ்விருவரையும் முன் கண்டவராகக் காட்டவில்லை அந்நாடகம். ஆனால், பெருங்கதைப்படி, அவ்விருவரும் முன்னரே கண்டு நெஞ்சமும் மெய்யுங் கலந்த அன்பினர். கண்ணியும் தழையும் உதயணன் கொடுப்ப, மோதிரமும் மாலையும் பதுமாபதி கொடுப்ப இருவரும் உள்ளுறு புணர்ச்சியும் மெய்யுறு புணர்ச்சியும் மணத்தின் முன்னரே பெற்றவர். மேலும், பதுமாபதி தலைநோயென்று படுத்திருப்பதாகத் தெரிவிக்கப்பட்ட இடத்தில், அவளைக் காணவந்த உதயணன் காணாது மஞ்சத்திற் படுத்து உறங்கினனாக, ஆண்டே அவளுக்கு உறு துணையாக வரும் வாசவதத்தை அவன் கனவில் தன்னைப்பற்றிக் கவல்வதை அறிவதாக வடமொழி நாடகம் வரைந்துளது. தமிழ்க் காவியத்திலோ, வசந்தகன் கூறியாங்குப் பதுமாபதியைப் பிரிந்து தனியிடத்தில் தூய உளத்தனாய் உதயணன் வதியுநாளில், யூகியொடு திரும்பி மன்னனைச்சேரும் எண்ணமுடையவளாய் வந்திருக்கும் வாசவதத்தை ஓரிரவில் அவன் உள நிலையைக் கண்டறிந்து போவதாகக் காட்டப்பட்டிருக்கிறாள். உதயணனுடைய மற்ற மனைவியாகிய மானனீகையைப் பற்றிய பேச்சும், வாசவதத்தை மகன் நரவாணன், பதுமாபதி மகன் கோமுகன் ஆகிய இரு புதல்வரைப் பற்றிய பேச்சும் பாசர் நாடகத்தில் இல்லை.

பெருங்கதையிற் கூறுமாப்போல உதயணன் நால்வரை மணந்தான் எனினும், அவன் முதலில் மணந்த வாசவதத்தையினிடத்து வைத்த அன்பிற் குறைந்தவன் அல்லன். அக்காலத்திய வழக்கம், அரசராயின்,

பல மனைவியரைப் பெற்றிருப்பார் என்பது. தசரதன் அறுபதினுயிரம் மனைவியரைப் பெற்றிருந்தான் என்றும், துஷ்யந்தன் பல மனைவியரைப் பெற்றிருந்தான் என்றும், வாசவதத்தையின் தந்தை பிரச்சோதனன் பதினுயிரம் தேவிமாரை மணந்திருந்தான் என்றும், வாசவதத்தையின் பிள்ளை நரவாணன் எண்பதினுயிரம் தேவிமாரையும் மூன்று சிறந்த மனைவியரையும் பெற்றிருந்தான் என்றுஞ் செய்திகள் கூறப்படுகின்றன அல்லவோ? எருசேலத்தில் ஆட்சி புரிந்த பேரறிஞர் சாலமன் என்பார் எழுநூறு மனைவியரோடும் முந்நூறு பரத்தையரோடும் வாழ்ந்தவர் என்று கூறப்படுகிறார். அதனுல், பல மனைவியரோடு வாழ்வது அக்காலத்து அரசர் வழக்கம் என விடுக்க.

உதயணன், இங்ஙனம் மகளிர்மேல் மகளிராக மணந்ததால் உண்மையன்பு இல்லாதவன் என்று கூறத்தக்கான் அல்லன். வாசவதத்தை தீக்கிரையானதாகக் கருதிய உதயணன் "என்னை விட்டுப்போதியோ" என்று அரற்றியும் உரற்றியும் வீழ்ந்தும் எழுந்துங் கண்ணீர் சொரிந்து கதறினன். பிறகு, அடிக்கடி அவளைப்பற்றி நினைப்பவ னுனன். காடு வழியே போய்க் கொண்டிருக்கும் ஒருநாள், ஒன்றிய தேவியை உள்குவான் ஆகி அவன் நைந்த விதத்தைப் பெருங்கதை பின்வருமாறு கூறுகிறது :—

மான்பிணையைப் பார்த்து,

மான்மடப் பிணையே வயங்கழற் பட்ட
தேனேர் கிளவி சென்ற உலகம்
அறிதி யாயின் யாமும் ஆங்கே
குறுகச் செல்கம் கூறுய் எனவும் ;

(பக்கம் 273, வரி 148 முதல்)

மயிலைப் பார்த்து,

மதநடை கற்கும் மாமயிற் பேடாய்
... ...
மயர்வனள் விளிந்தவென் வஞ்சி மருங்குல்
மாறிப் பிறந்துழி மதியின் நாடிக்
கூறிற் குற்றம் உண்டோ எனவும் ;

புறுவினைப் பார்த்து,

வெண்சிறை செங்கால் நுண்பொறிப் புறவே
... ...
வாசவ தத்தை யுள்வழி யறியின்
ஆசை தீர அவ்வழி அடைகேன்

உணரக் கூறுய் ஆயின் பெடையொடு
புணர்வு விரும்பல் பொல்லா தெனவும்;

வண்டினைப் பார்த்து,
அஞ்சிறை அறுகாற் செம்பொறி வண்டே
வள்ளிதழ்க் கோதை உள்ளுழி யுணரின்
உய்த்தனை காட்டுதி யாயிற் கைம்மாறு
இத்துணை யென்பதொன் றில்லென இரங்கியும்;

இன்ன பிறவற்றைக் கூறியும், அவல நெஞ்சமொடு அறிவு பிறிதாகும் அரசனை அவன் நண்பர் தேற்றி மகத நாட்டிற்கு அழைத்துச் சென்றுர் என்று அறிகிறேம்.

அவள்பால் துய்க்கும் இன்பங் காரணமாகவே இங்ஙனம் உதயணன் வருந்தினன் என்பது ஆகாது. ஏனென்றுல் பதுமாபதியொடு பொருந்தி வாழும் நாளிலும் வாசவதத்தையைப் பற்றி அவன் நினைப்பதுண்டு. பதுமாபதி அவனை யாழ் பயிற்றுமாறு கேட்க, வாசவதத்தைக்குத் தான் யாழ் கற்பித்த நாள் மனத்தின் முன் வரவே, ஒன்றும் வாய் பேச மாட்டாது வருத்த முற்றுன் உதயணன். தன் அமைச்சருள் ஒருவனுகிய வயந்தகன் "உயிருடன் உள்ள பதுமாபதியைப் புறக்கணிக்காது, இறந்தவளிடத்தும் இருப்பவளிடத்தும் ஒத்த அன்பு வைக்க வேண்டும்" என்று சொல்லவும், அதனைக் கேளாளுய் உதயணன் மீண்டும் மீண்டும் கலக்கமுற்றுன்.

"கவன்றனன் இருந்த காவன் மன்னற்கு
வயந்தக குமரன் வந்து கூறும்
வாலிழைப் பணைத்தோள் வாசவ தத்தைக்கும்
பாசிழை யல்குற் பதுமா பதிக்குஞ்
சீர்நிறை கோல்போல் தானடு வாகி
நின்றி, பேரன் பின்றிவட் டாழ்த்து
நீங்கிற் றம்ம நீத்தோள் நினைந்தென
ஆங்கவன் உரைப்ப அதுவுங் கேளான்"

(காண்டம் IV. 5. வரி 41—47)

என்றதைக் காண்க.

இறந்த வாசவதத்தையை உயிர்ப்பிக்க வல்ல முனிவர் ஒருவர் இருக்கிறுர் என்று சொல்லி அவரிடஞ் செல்வோ மென்று நண்பர்கள் அழைத்துவர வந்த உதயணன், வழியிற் பதுமாபதியைக் கண்டு அவளை மணந்து கொண்டான். பிறகு, முன்னவளை நினைத்து வருந்துங்காலை, அவனது ஒருபாற் படாத மனநிலைக்கு வயந்தகன் இரங்கி யுரைத்தான்:

"காசி ராஜன் பாவையைக் கண்டே
வாசவ தத்தையை மறந்தனை யாகி
... ...
இரவும் பகலும் அறியா இன்புற்று
... ...
திண்ணிதின் அதனையுந் திறப்படப் பற்றாய்
பின்னிது நினைக்கும் பெற்றியை யாதலின்
ஒருபாற் பட்டது அன்றுநின் மனனென".

(காண்டம் IV. 6. வரி **44—53**)

அப்பொழுது உதயணன் விடை கூறியதிலிருந்து பதுமாபதியை மணந்ததற்குக் காரணம் புலனாகும். வாசவதத்தையும் பதுமாபதியும் உருவத்தால் ஒத்ததாலும், விதி மணக்குமாறு தூண்டியதாலும் அங்ஙனஞ் செய்ததாகச் சொன்னான்:—

"வடுவாழ் கூந்தல் வாசவ தத்தையோடு
இடைதெரி வின்மையின் அவளே யிவளென
நயந்தது நெஞ்சம், நயவா தாயினும்
பால்வகை வினையிற் படர்ந்த வேட்கையை
மால்கடல் வரைப்பின் மறுத்தனர் ஒழுகுதல்
யாவர்க் காயினும் ஆகா ததுவென".

(ஷை **55—60**)

இது பொய்யுரையன்று மெய்யுரையே யென்பது அவன் பதுமாபதியை முதல்முறை கண்டவேளை, அவன் மனநிலையைக் கூறுங் கவிஞர் கூற்றாலும் பெறப்படும்:—

"பூங்குழை மாதரை
... ...
கண்ணுறக் கண்டே தன்னமர் காதல்
மானேர் நோக்கின் வாசவ தத்தை
தானே இவளெனத் தான்தெரிந் துணரான்
மந்திர விதியின் அந்த ணாளன்
தந்தனன் மீட்டெனுஞ் சிந்தையன் ஆகி
உறுப்பினும் நிறத்தினும் வேற்றுமை இன்மையின்
மறுத்து நோக்கும் மறத்தகை மன்னன்".

(காண்டம் III-6. வரி **39—45**)

உருவத்தால் ஒத்திருந்தமையால், இறந்த வாசவதத்தையை முனிவன் மீட்டுக் கொடுத்துவிட்டான் என நினைத்தன்றோ முதலில் அவளைக்

காதலோடு நோக்கினன்? வாசவதத்தை உயிர்பெற்று வந்தபின் ஊடிய பொழுதும்,

"நாடுங் காலை நன்னுதல் மடவோய்
நின்னொடு ஒத்தமை நோக்கி மற்றவள்
தன்னொடு புணர்ந்தேன் தளரியல் யானென"

(காண்டம் IV. 9. வரி 101-3)

கூறினன்.

ஒக்கும் என்று அவன் சொல்லிய சொல் மிக்கு உடற்றவே, வாசவதத்தை அவனை மேவாது விலகியூடவும், உருவால் ஒப்பாளே யன்றிக் குணத்தால் ஒவ்வாள் என்று உதயணன் கூறித் தெருட்டினன்.

"உருவின் அல்லது பெண்மையின் நின்னொடு
திருநுதல் மடவோய் தினையனைத் தாயினும்
வெள்வேற் கண்ணி ஒவ்வாள் என்றவள்
உவக்கும் வாயில் நயத்தகக் கூறித்
தெருட்டியும் தெளித்தும் மருட்டியும் மகிழ்ந்தும்
இடையற வில்லா இன்பப் புணர்ச்சியன்"

(காண்டம் IV. பக்கம் 421)

ஆயினன்.

இறந்த வாசவதத்தை, இருக்கும் பதுமாபதி ஆகிய இருவருள் அறிவினும் ஒழுக்கத்தினும் யாவர் நல்லவர் என்று வசந்தகன் கேட்டதற்கு விடையாக,

"வாடிடை மழைக்கண் வாசவ தத்தை
கண்ணகன் ஞாலத்துப் பெண்ணருங் கலமவள்"

(காண்டம் IV. 6)

என்று உதயணன் கூறி அரற்றினன். சமஸ்கிருத நாடகமாகிய ஸ்வப்ன வாசவதத்தையின்கண் பிறகு வசந்தகனை அக்கேள்வியையே உதயணன் கேட்டதாகவும், வாசவதத்தை சிறப்பான தித்திப்புப் பண்டங்களைச் செய்து தந்தாள் ஆதலின் அவளே மேலானவள் என்று வசந்தகன் சொல்லியதாகவும் எழுதப்பட்டுளது. நாடகத்தில், வசந்தகன் மந்திரியாக அமைக்கப்படாது விதூடகனுக அமைக்கப்பட்டதே இந்த வேறுபாட்டுக்குக்காரணம்போலும்.

வாசவதத்தை, பதுமாபதி ஆகிய இருவருள்ளும் வாசவதத்தையே தன் கணவன் பிறமகளிரொடு நேயங்கொள்வதைப் பொறுதவள் என்பது பெருங்கதையால் விளங்குகிறது. விரிசிகை என்னும் முனிமகளுக்கு உதயணன் பூச்சூட்டியதை அறிந்தவுடன் அவளுக்கு மட்டிலடங்காச் சினம் உண்டாகிறது. "தாமரைப் பசுந்தாதினை நாடோறும் நுகர்ந்து

கொண்டிருந்தாலும் நெய்தற் பூவில் உள்ள சிறு தேனிற்கு ஆசைப்படுகின்ற வண்டை ஒத்தவர் ஆடவர் என்று பண்டே யுரைத்த பழமொழியை மெய்யாகக் கண்டேன், காமக் கலப்பு ஒழிக" (காண்டம் II. 16) என்றவாறு வாசவதத்தை சொல்லித் தந்தை வீட்டிற்கு ஏக நினைக்கின்றாள். பதுமாபதியை மணந்துளான் அரசன் என்றறிந்ததும் வேறு ஊடுகிறாள். பந்தாட்டத்தின் பிறகு அரசன் தேவியரைக் காணவேண்டும் என்று சொல்லிவிட, அழகிற் சிறந்த மானனீகை யென்னுந் தோழியை மறைத்தே வருகிறாள். அப்பெண்ணைத் தோழியர் கூட்டத்திற் காணவில்லையே என்று அவன் கேட்டதுங் கண்சிவப்புறுகிறாள். மானனீகையை உதயணன் மணக்க வாசவதத்தை இசைந்தே இராள், அவள் தன் தமக்கையே என்பது வெளிப்படா திருந்திருக்குமாயின். ஆனால், விரிசிகையை உதயணன் மணந்து கொள்வதற்கு அவள் இசைந்ததன் காரணம், விரிசிகைக்கு மாலை யணிந்த செய்தி அவளால் முன்னரே அறியப்பட்டமையென்க.

"மணிப்பூண் வனநகில் வாசவதத்தை
பணித்தற் கூடாள் பண்டே யறிதலின்
உவந்த நெஞ்சமொடு நயந்திது நன்றென"

(காண்டம் IV. 15)

என்று கவி கூறியதை உன்னுக.

அன்றி நான்காவது காண்டமாகிய வத்தவ காண்டம் முடிவாகின்ற விதத்தை நோக்கி, விரிசிகையை மணந்த பிற்பாடு துனியும் புலவியும் ஊடலுங் கொண்டாள் என்று சொன்னாலும் ஒக்கும்.

ஆனால், பதுமாபதியோ மணத்திற்குப் பின்னால் அவ்வளவு பொறுமை உடையவள் அல்லள். மணத்திற்கு முன்னரோ, எழுநிலை மாடத்துப் பள்ளியில் வித்தகர் எழுதியுள்ள சித்திரத்தை உதயணன் கண்டு களித்திருந்தவன் தன்னை மறந்தான் என்று ஊடி,

"பாலுஞ் சோறும் வாலிதின் ஊட்டினும்
குப்பை கிளைப்பறாக் கோழி போல்வர்
மக்கள் என்று மதியோர் உரைத்ததைக்
கண்ணிற் கண்டேன் என்று கைந்நெரித்து"

(காண்டம் III. 14)

சினமுடையவளானவள். வாசவதத்தை வல்லவளாக விளங்கிய யாழிலே தானும் பயிற்சிபெற விழைந்ததாகப் பதுமாபதி ஒருநாள் உதயணனிடத்தே கூற, அவன் தத்தை இறந்ததற்கென வருந்தி ஒன்றுஞ் சொல்லமாட்டாதவனாய் இருந்த நிலையில், அவன் கலக்கத்தை யறிந்த பதுமாபதி "புலத்தல் யாவதும் பொருத்தம் இன்று" என நினைத்து, வேறு செயலை முன்னிட்டுச்செல்பவள்போல அவ்விடம் விட்டு அகன்றாள். அவனுக்கு

மேலும் மேலும் வருத்தம் தரலாகாது என்பதே அவள் எண்ணம். தத்தை உயிர்பெற்று வந்ததும் அவளை வணங்கினுள் பத்மா. பின்னரும், பல திங்கள் பிரிந்திருந்த தத்தையொடு அப்பல திங்கள் இப்பொழுது உதயணன் கூடியிருத்தல் வேண்டும் என்று வேண்டிக்கொள்கிருள்.

"பெருந்தகு கற்பினெம் பெருமகள் தன்னெடு
பிரிந்த திங்கள் எல்லாம் பிரியாது
ஒருங்கவண் உறைதல் வேண்டுவல் அடிகள்"

(காண்டம் IV. 8)

என்றவிடத்து,மூத்தாளைப் பெருந்தடி கற்பினள் என்று அவள் போற்றியது நோக்கத்தக்கது.

மானனீகையின்பால் வாசவதத்தை பொருமை மேற்கொண்டு அவளுடைய தலைமயிரை அரிவதற்கு ஆணை பிறப்பித்திருக்க, அவளுடைய உரோமங்களில் ஒன்றிலாவது கத்தரி படுமாயுன் உயிரை விடுவேன் என்று உதயணன் சொல்லியிருப்ப. அவ்வாணையினின்று விலக்குதற்குப் பதுமாபதியின் உதவியையே நாடினுன் உதயணன். அவளை அழைத்து "என் செயிர் காணுத தெய்வம் ஆகலின் உயிர் தந்தருள்" என விடுத்தான். இப்படிக் கூறியதால், மன்னவனுடைய குற்றத்தைஎடுத்துப் பேசாத பெற்றி யுடையவள் பதுமாபதி என்பது புலனும். குற்றத்தையே காணுதவள் எனின், எடுத்துப்பேசாதவள் என்பதுகூறவேண்டா. அவன் வேண்டுகோட்கு இணங்கி, பதுமாபதி வாசவதத்தைப்பாற் சென்று வணங்கி,

"சீறி யருளுதல் சிறுமை யுடைத்திது
வீறுயர் மடந்தாய் வேண்டா செய்தனை
அன்புடைக் கணவர் அழிதகச் செயினும்
பெண்பிறந் தோர்க்குப் பொறையே பெருமை"

(காண்டம் IV. 14 வரி 96-99)

என்று கூறினுள். இவ்வாற்ருன் வாசவதத்தை பதுமாபதி என்ற இரு மனைவியரிடையே உள்ள குணவேறுபாடு அறியப்படும்.

இக்காவியத்தில் வரும் பந்தாட்டம் சிறப்புடையதொரு பகுதி. வாசவதத்தையும் பதுமாபதியும் காணும்படி, அவ்விருவருடைய தோழியர் அறுவர் பந்தடித்த விதத்தை உதயணன் பெண்வேடம் பூண்டு ஒரு பிடியின் மீதிருந்து கண்டான். நெட்டி, பஞ்சு, பட்டு இவற்றை அடைத்துத் திரட்டி, நூலாலும் கயிற்ருலும் நுண்ணிதாகச் சுற்றித் தைக்கப்பட்ட பல்வினைப் பந்துகள் ஏழு படுத்துக்கொண்டு, "கண் இமையாமல் எண்ணு மின்" என்று சொல்லி, பதுமாபதியின் தோழி இராசனை யென்பாள் ஆயிரந்தரம் அடித்து அகன்ருள். பின் வாசவதத்தை தோழி காஞ்சன மாலை 1,500 முறை அடித்து நீங்கினுள். அதற்கு அப்பால், பதுமையின்

செவிலி அயிராபதி என்னுங் கூனி, பந்தடித்துக் கொண்டிருக்கும்போதே அவிழ்ந்த கூந்தலை முடித்தும், தன் நெற்றியில் உள்ள பொட்டின் கண்ணே பந்தினை யேற்றும், பார்ப்போர் மகிழ 2,000 முறை அடித்தாள். பிறகு வாசவதத்தைக்கு வலத்தோள் அனைய விச்சுவலேகை பந்தடிக்குங் கோலைக் கையிலே பற்றிக்கொண்டு பந்துகளைத் தட்டி யெழுப்பிப் பத்தியிற் குதித்துப் பறப்பனள் ஆகி, 2,500 முறை அடித்தாள். அதன்பின், பத்மாவின் சிந்தையை யொத்த ஆரியை என்பாள் பந்துகளை இரண்டு கையினாலும் அடித்து, ஆகாசத்திற்கும் நிலத்திற்கு மிடையே திரிந்து விழும் பறவைபோல, நின்றாள் இருந்தாள் என்பதை அறியாவண்ணம் பந்தொடு புருவமும் கண்ணும் கையும் மனமும் ஓடப் பலதோள் பெற்றாளோ என்று சொல்லும்படி மூவாயிரமுறை அடித்து நின்றாள். பிறகு, வாசவதத்தையின் தோழியாக அமர்ந்திருந்த மானனீகை யென்பாள், முன் பந்தடித்த ஐவரையும் விஞ்சுவாளாய்ப் பந்தாட்டிலக்கணத்தை எடுத்துப் பேசி 21 பந்துகளைத் தேர்ந்தெடுத்துக்கொண்டு, அடித்தெழுப்பி, கையுங் காலும் மெய்யும் இயைய வியத்தகுமாறு விளையாடினாள். அக் காட்சியைக் கொங்குவேள் இங்ஙனங் கூறுகிறார் :—

“ஐயபந் தெழவெழ அதனுடன் எழுதலிற்
கையுங் காலும் மெய்யுங் காணார்
மண்ணினள் விண்ணினள் என்றறி யாமை
ஒண்ணுதல் மாதரை யுள்ளுழி யுணரும்
தன்மையும் அரிதெனத் தனித்தனி மயங்கி
மாயங் கொல்லிது மற்றென் றில்லென”

(பக்கம் 439)

ஆயத்தார் வியந்தனர். அவள் பந்து இருபத்தொன்றையும் பறக்கவிட்டு அடிக்குங்கால், இடையிடையே நெகிழ்ந்த ஆடையைத் திருத்திக்கொண்டும், வியர்வை நீரைத் துடைத்துக்கொண்டும், பந்துகள் சுற்றும் முறையைச் சொல்லிக்கொண்டும், அடிமுதல் முடிவரையுள்ள அணி பலவற்றைத் திருத்திக்கொண்டும் அடித்தாள் என்று அறிகிறோம். இடையிடையே கண்ணை மூடிக்கொண்டும் அடித்தாள் என்று சொல்லப்படுகிறாள்.

“ஆழியென உருட்டியும் தோழியொடு பேசியும்
சாரிபல ஓட்டியும் வாழியென வாழ்த்தியும்”

(பக்கம் 440, வரிகள் 241-2)

பற்பல வகையாக எண்ணாயிரம் முறை அடித்தாள் மானனீகை என்று பெருங்கதை பேசுகிறது. அவளைக் காவலன் கண்டாற் கலங்கவுஞ் செய்வான் என்று வாசவதத்தை உயிர்ப்பாற்றினாள்.

மானனீகையின் பந்தாடு எழிலைக் கண்ட உதயணன் உள்ளத்தை, ஒருப்படுக்க மாட்டாது தவித்தான். பிறகு, அவள்பால் தனக்கு இருந்த விருப்பத்தை அவளுக்குத் தெரிந்த யவன மொழியில் அறிவித்தான். இதற்கு வாசவதத்தையைப் பயன்படுத்திக் கொண்டான். எப்படி யென்றால், வாசவதத்தைக்கு வண்ணமகள் மானனீகை செய்த அலங்காரம் நன்றாக இல்லையென்று சொல்லி, அதனைக் கலைத்து விட்டுத் தான் வேறு ஒப்பனை செய்ததாகச் சொல்லி அதனைப் போய்க் காட்டுக என்றான். அவளும் அறிந்துகொண்டு அவ்வண்ணமே விடை அளித்தாள். அவளுக்கு அவனொடு அன்புடையவளாய் இருப்பதில் வாசவதத்தை காரணமாக அச்சம் இருந்தாலும், அவன் உயிரை விடுவேன் என்று கூறினதால் இரங்கி ஒருவாறு இணங்கினாள். மானனீகை உதயணன் ஆகிய இருவருந் தனித்துக் கண்ட விதத்தைச் சூழ்ச்சியால் அறிந்துகொண்ட வாசவதத்தை ஒரு நாள் மானனீகையை மறைத்து வைத்துவிட்டுத் தானே அக்குறியிடத்துச் சென்று ஊடினவள்போல இருந்தாள். உதயணன் அங்கே வந்து அவளை மானனீகை என்று நினைத்துக் கொண்டு, அவள் ஊடலைத் தணிக்க வேண்டிப் பின்வருமாறு கூறினான்.

> " முரசு முழங்குதானை அரசொடு வேண்டினும்
> தருகுவல் இன்னே பருவரல் ஒழியினி
> மானே தேனே மான னீகாய் "

(பக்கம் 448, வரி 227-9)

என்று கூறிக் காலைப்பற்றவுங் கேளாது, மறுத்தவள்போல இருந்தாள் வாசவதத்தை. மீண்டும், அவன் அவளை வணங்கி, " நேற்று நம்மை ஐயுற்று வினவிய வாசவதத்தையை நான் தெளித்து வந்த நிலைமையையும் நீ தெளிந்திலையே " என்று சொல்லி, " அருள் " என்று அடுத்தடுத்து உரைப்பவும், ஆற்றுனகவும், இதச்சொல் கூறவும் வணக்கஞ் செய்யவும், அவள்

> " நக்கனள் ஆகி மிக்கோய் கூறிய
> மானுந் தேனும் மான னீகையும்
> யானன்று என்பெயர் வாசவ தத்தை "

(ஷை 248-50)

காண்பாயாக என்றுரைக்கவும், அவன் அவ்விடத்தைவிட்டு ஓடினான். இங்ஙனம் நகைச்சுவை விளக்கும் படங்கள் பல பெருங்கதையில் உண்டு.

நகைச்சுவை ததும்பும் பகுதிகளில் இன்னொன்று, பதுமாபதி உதயணன் வைத்த கண்ணியையும் மாலையையுஞ் சூடிச் சந்தனத்தைப் பூசி வந்தாளாக, அவள் தோழி யாப்பியாயினி அவளுடைய வேறுபாட்டை அறிந்ததைக்குறிப்பாகத் தெரிவிக்கும் இடம். அவளையே பார்த்து, மன்ன

வன் தங்கை பதுமாபதியை இச்சோலையிற் கெட்டடித்தென், நீ யார், உன்னைப்போலவே அவள் இருப்பாள் என்றவாறு சொல்லித் தோழி ஏளனஞ் செய்கிறாள்.

" நீ யார் நங்கை நின்னே போலும் எம்
சேயான் தங்கை செல்வப் பாவை
மாயோள் தன்னை மலர்த்தகைக் காவினுள்
இன்னினிக் கெடுத்தேன் "

(பக்கம் 305, வரி 98-101)

என்றதைக் காண்க.

பதுமாபதியினுடைய தோழி அயிராவதி, மாறுவேடம் பூண்டிருந்த உதயணனுடைய ஊரையும் பேரையும் உரைக்குமாறு வேண்ட, அவன் தன் உண்மைப் பெயரையும் ஊரையுங் கூருது, கொண்டிருந்த அந்தணக் கோலத்திற்கு ஏற்ப இரத்தினபுரத்துச் சாண்டியன் மகன் மாணகன்என்று விடையிறுத்தான். இவ்விடத்தில் உதயணன் பொய் கூறினனேனும், மெய்யைக் கூறுவதாகச் சொன்னவன் அல்லன் என்பதைக் குறிப்பாகக் கவிஞர் காட்டியுள்ளார். இதனைப் பின்வரும் அடிகளால் அறியலாம்.

" எந்நாட்டு எவ்வூர் எக்கோத் திரத்தீர்
யாமும் நும்மை அறியப் போமோ
மாய்மையாக மறையா துரைமின் "

என்று தோழி கேட்டாள்.

" நன்றால், மற்றது கேளாய், நன்னுதல் " என்றே உதயணன் தொடங்கினன். "நீ கேட்டது நல்லதே. வாய்மையாக மொழி யென்ருய். மற்றதைக் கேட்பாயாக" என்றான். " மற்றதை " என்று சொன்னதனல், வாய்மை யல்லாத பொய்யைக் கேட்பாயாக என்றே சொல்லி உதயணன் தப்பினன் என்பதுபோலக் கொங்குவேள் காட்டினர். ஆயினும், " மற்று " அசை யென்று தள்ளப்பட்டு, நின்ற " அதை " என்பதால் வாய்மையே உரைக்கப்பட்டதாகத் தோழி நினைத்துக்கொள்ள இடம் வைத்துப் பாடினர் இவர் என்க.

இக்காவியத்தில் சொல்லும் பொருளும் ஒத்துவரும் இடம் பல உள. மானனீகையின் தலைமயிர் அரிபட வேண்டிய வேளையில், யூகி அச்செயல் நிகழாதவாறு தடுக்கும் பொருட்டுப் பித்தன் வேடம் பூண்டு, கூறை கீறி நீறுமெய் பூசிக் கண்டோர்வெருவ வருகின்றான். அவனைக் கண்டதும், பாவையர் பலரும் பயந்து இரிந்து ஓடுகிறார்கள். அதனை வருணிக்கின்ற கவிஞர், அவர்கள் உருண்டு போவது போலவே தம் சொற்களால் கூறுகிறார்.

"விழுநரு மெழுநரு மேல்வர நடுங்கி
அழுநருந் தேவிபின் பணிநரு மாக"

என்ற இடத்து உருட்சி காணப்படுகிறது.

யௌகந்தராயணன் பாகிரதி என்ற ஒரு பெண் வடிவெடுத்து, உஞ்சையில் நீராட்டினைச் சென்றவாண்டு மறந்ததால் நளகிரி என்னும் பட்டத்து யானை முன்னர் மதவெறி கொண்டதென்றும், இவ் யாண்டிலும் நீராட்டுவிழா நடத்தாவிட்டால் தான் மீண்டும் அவ் யானையினுள்ளே புகுந்து ஊருக்குத் துயரம் விளைப்பேனென்றுங் கூறுகிறான். அப்போது உண்மையிற் சாமி வந்து ஏறியதொரு காட்சியைக் காட்டுவார் போலவே கொங்குவேள் மாக்கதையை எழுதினார்.

"கொடும்பூண் மார்பிற் கூந்தல் பரப்பிப்
பிடிக்கை யன்ன பெருந்தோள் ஓச்சி
இடிக்குரல் முரசின்முன் எழுந்தனள் ஆடி
விழாக் கோளாளரைக் குழாத்திடைத் தரீஇத்
திருநீ ராட்டணி மருவீ ராயிற்
பிணக்குறை படுத்துப் பிளிறுபு சீறி
இன்றுஞ் சென்றியான் குஞ்சரம் புகுவல்"

என்ற அடிகளால் அந்த ஓவியத்தைத் தீட்டினார்.

உதயணன் கவலையின்றி யிருப்பதாகச் சொல்லப்படும் ஓரிடமுஞ் சொல்லோசையாலேயே அப்பொருளைக் கொடுப்பதாய் உள்ளது. வாசவதத்தையை மணந்தபின், பகலிரவு அறியானாய் இன்பம் ஒன்றே துய்ப்பவனாய், தன் நாட்டைப் பகைவன் பாஞ்சால அரசன் ஆருணி யாள்வதைக் கருதானாய், தன் தம்பியர் ஆகிய பிங்கலன் கடகன் என்பார் அரசிழந்திருப்பதையும் நினையானாய்க் கவலையின்றி இருக்கின்றான் என்பதை, இடபகன் என்னும் மந்திரி மற்றொரு மந்திரியாகிய யூகிக்குத் தெரிவிக்கிறான். அவ்வேளையில், பெருங்கதை கூறுஞ் சொற்கள் ஓசையாலே அக்கவலையின்மையைக் காட்டுகின்றன.

"ஆருணி அரசன் ஆள்வது மறியான்
தன்னுயிர் அன்ன தம்பியர் நினையான்
இன்னுயி ரிடுக்கண் இன்னதென் றறியான்
... ...
செவ்வியுங் கொடான் இவ்வியல் புரிந்தனன்"

(பக்கம். 215)

என்ற இடத்தை நோக்குக.

மானனீகை அடித்து எழுப்பிய பந்துகள் மண்ணிற் பட்டு விண்ணில் ஓங்கிய செய்தியைக் கூறுகின்ற இடத்து, பந்தின் விரைவையும்

மானனீகையின் விரைவையும் பெருங்கதை சொல்லொலியால் வருணிக்கின்ற நயம் வியக்கத்தக்கது.

> " மாறுமா றெழுந்து மறிய மறுகி
> ஏறுப இழிபஆ காய நிற்பன
> ... ...
> ஓடா நடவா ஒசியா ஒல்காப்
> பாடாப் பாணியின் நீடுயிர்ப் பினளாய் "

என்றதைக் காண்க. பந்து அடிக்கடி அடிக்கப்படுவது போன்ற எண்ணம் இவ்வடிகளைப் படித்தவுடன் உண்டாவது திண்ணம்.

மானனீகை உதயணனொடு கள்ளநட்புப் பெற்றதற்காக அவள் கையைக்கட்டி வருத்தினாள் வாசவதத்தை. பிறகு, அவள் தன் தமக்கை யென்பதை அறிந்துகொண்டவுடன், வாசவதத்தை கண்ணீர் பெருக்கிப் பிழை செய்தேனே என்று இரங்குகிறாள். அப்பொழுது பெருங்கதை உரைக்குஞ் சொற்களே அழுகையைப் புலப்படுத்திவிடுகின்றன.

> " குழூஉக்களி யானைக் கோசலன் மகளே
> அழேற்கவெம் பாவாய் அரும்பெறல் தவ்வை
> செய்தது பொறுவெனத் தெருளாள் கலங்கி,
> ... ...
> விம்மி விம்மி வெய்துயிர்த் தென்குறை
> எம்முறை செய்தேன் என்செய் தேனென
> மாதர்க் கண்ணீர் மஞ்சன மாட்டி
> ஆதரத் துடைந்தனள் பேதைகண் துடைத்து "

(பக்கம். 453)

என்ற அடிகள் அவலச் சுவையைக் காட்டுகின்றன அல்லவோ? பல கருத்துக்களுக்கு ஏற்றவகையிற் பாடக்கூடிய பலவித ஓசையை யுடைய விருத்தம் முதலான பாவினங்களையும், கலி பரிபாடல் ஆகிய பாக்களையும் ஆளாதிருந்தும் ஆசிரியப்பா ஒன்றிலேயே பெருங்கதை முழுதும் எழுதிய இவ்வாசிரியர், இடத்திற்கு ஏற்ற வகையிற் பொருளொடு பொருந்தச் சொல்லமைத்துச் செய்யுள் செய்த திறத்தைப் பாராட்டாது இருக்க முடியாது.

இதுகாறும் எழுதியவற்றாற் பெருங்கதையின் கதைச்சுருக்கமும், தமிழ்க் கதைக்கும் சமஸ்கிருதக் கதைக்கும் உள்ள வேறுபாடும், உதயணன் வாசவதத்தை பதுமாபதி ஆகியோருடைய காதலன்பு வேறுபாடும் ஒருவாறு உரைக்கப்பட்டன. இக்காப்பியத்திற் காணப்படும் நகைச்சுவைப் பகுதிகள் சிலவும், சொல்லும் பொருளும் ஒத்துநின்று இன்பம் விளக்கும் பகுதிகள் சிலவும் எடுத்துக் காட்டப்பட்டன.

ஒரு பாடலின் ஆராய்ச்சி

Panditha Vidvan L. P. K. R. RAMANATHAN CHETTIAR,
Lecturer in Tamil, Annamalai University.

ஆரூரர், கொங்கு நாட்டில் கொய்யலாறு எனப்படுங் காஞ்சி யாற்றங் கரையிலுள்ள பேரூரை அடைந்தார்; அங்கே திருக்கோயில் கொண்டருளுந் தம்பிரானர், தில்லைமன்றுள் நின்று ஆடுந் திருக்கோலத்தை ஆரூரருக்குக் காட்டினர்; ஆரூரர், அக்காட்சியைக் கண்டு மகிழ்ந்த நிலையைச் சேக்கிழார், ஓருமைத் திருப்பாடலிற் புலப்படுத்துகின்றார்; அப்பாடலிற் காணப்படும் பொருணயங்களை ஈண்டுத் தெரிவிக்கின்றேன்.

"காண்டலுந் தொழுது வீழ்ந்துட னெழுந்து
கரையிலன் பென்பிணை யுருக்கப்
பூண்டவைம் புலனிற் புலப்படா வின்பம்
புணர்ந்துமெய் யுணர்வினிற் பொங்கத்
தாண்டவம் புரியுந் தம்பிரா னுரைத்
தலைப்படக் கிடைத்தபின் சைவ
ஆண்டகை யாருக் கடுத்தவந் நிலைமை
விளைவையா ரளவறிந் துரைப்பார்"

(ஏயர்கோன் கலிக்காம நாயனர் புராணம்—90.)

என்பது பாடல். ஆரூரர், இறைவனுடைய திருநடனக் கோலங் கண்டவுடன் பணிந்தார்; பேரன்பு கொண்டார்; மெய்யுணர்விற் பேரின்பம் பொங்கியது. தாண்டவம் புரியுந் தம் பெருமானை யடையுமாறு, அக்காட்சி அவருக்குக் கிடைத்தபின் நேர்ந்த நிலையின் விளைவை எவராலும் அளவிட்டுரைக்க வியலாது. என்பது இதன் கருத்தாம்.

இதன்கட் "காண்டலும்" என்ற உம்மீற்று வினையெச்சம், இறைவனைத் தொழுதற்கண் ஆரூரருக்குள்ள விரைவைக் குறிப்பதாம். உம்மீற்று வினையெச்சம் விரைவுப் பொருளில் வருமென்பது, "நனவிற் புணர்ச்சி நடக்கலு மாங்கே" (39. 35.) என்னுங் கலித்தொகைப் பகுதிக்கண், நச்சினர்க்கினியர், "நனவிற்புணர்ச்சி நடந்ததாக அப்பொழுதே" என வுரை யெழுதி, "நடக்கலும் என்றது, உம்மீற்று வினையெச்சம்; விரைவு தோன்ற நின்றது." என விளக்கியதாற் புலனும்.

" தோழுது, வீழ்ந்து " என்பன முறையே, இறைவனைச் சேய்மையிற் கண்டவுடன் கைகுவித்தா ரெனவும், அண்மையில் நெருங்கியவுடன் அடி வீழ்ந்தா ரெனவுங் கொள்ளக் கிடக்கின்றன. கம்பரும்,

" வந்தெதிரே தொழுதானை வணங்கினன் மலரிருந்த
அந்தணனுந் தனைவணங்கு மவனுமவ னடிவீழ்ந்தான் "

(குகப் படலம் 32)

என்னும் பாடலில், தொழுதல், வீழ்தல் என்னுஞ் சொற்களை இப்பொருளிலே வழங்குதலைக் காணலாம். இங்கே குகன், பரதனைச் சேய்மையிற் கண்டபோது கைகுவித்தா னென்பதும், அதுகண்டு பரதன் வணங்க, அண்மையில் வந்தவுடன் அவனடியில் வீழ்ந்தா னென்பதுங் கருத்தாம். இப்பாடற்கு அறிஞர்கள் பலவாறு உரை கூறுகின்றனர்.

இனி, " உடனெழுந்து " என்றது, பெரியோரைப் பணியுங்கால் மேற்கொள்ளும் நன்முறையையும், மீண்டும் இறைவனைக் கண்டு மகிழ்தற்கண் ஆரூரருக்குள்ள விரைவையுங் காட்டுகின்றது.

தொடர்புடையார்மாட்டு நிகழ்வது அன்பு; அவர், தாய், தந்தை, மனைவி, மக்கள் முதலாக ஓரளவி லமைவர்; இறைவன்மாட்டு வெளிப்படையாகவேனும், மறைவாகவேனும் எல்லோருக்குந் தொடர்புண்டு; ஆதலின், அவன்மாட்டு ஆரூரருக்கு நிகழ்ந்த அன்பு, " கரையிலன்பு " எனப்பட்டது. கரை-எல்லை. அன்பு எல்லை கடந்து பெருகுகின்றமையின் தசையளவிலன்றி எலும்பையும் உருக்கிய தென்பார், " கரையிலன் பென்பினை யுருக்க " என்றார். அடியாருக்கு ஆண்டவன்மாட்டு நிகழ்வது அன்பு எனவும், ஆண்டவனுக்கு அடியார்மாட்டு நிகழ்வது அருள் எனவுங் கூறப்படு மரபுக் கேற்ப, " அங்கிலை நிகழ்ந்த ஆரருள் பெற்ற அன்பனார் " எனப் பின்வரும் பாடலிற் கூறுதலுங்காண்க. இதனை " அருளுமன்பு மறனு மூன்றும் " (5. 80.) என்னும் பரிபாடற் பகுதிக்கு " நின்னருளும் அதனையுண்டாக்க நின்னிடத்து யாஞ் செய்யு மன்பும் " எனப் பரிமேலழக ரெழுதிய வுரையானு மறிக.

இரண்டாம் அடியில், மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்னும் ஐம்பொறிகளிற் புலப்படாவின்பம், ஆரூரர்தம் மெய்யுணர்விற் பொங்கிய தென்றார். " ஐம்புலனிற் புலப்படா வின்பம் புணர்ந்து மெய்யுணர்வினிற் பொங்க " என்னும் இப்பகுதியின் சொற்பொருளோடு,

" ஐயுணர் வெய்தியக் கண்ணும் பயமின்றே
மெய்யுணர் வில்லா தவர்க்கு "

(திருக்குறள். 354.)

என்னும் பொய்யாமொழியின் சொற்பொருள் இயைந் திருத்தல் நோக்கத் தக்கது. ஐம்பொறிகளால் நுகரப்படுமின்பமாய, சுவையொளியூ றோசை

நாற்றங்கள் அழியுமியல்பின. மெய்யுணர்வால் நுகரப்படுமின்பம் என்றும் அழியாவியல்பினது ; இது பற்றியே இவ்வின்பம் பேரின்ப மெனப்படுகின்றது. இறைவனை யுணர்தற்கு வாயில் மெய்யுணர்வே யாகலின், " மெய்யுணர்வினிற் பொங்க " என்றார். "மெய்யுணர்வுறு வொருமை நிலவிய சிந்தையுடன்" கறையூர்க் கொடுமுடிக் கோயிலை நீங்குவாராய்ப் பலபதிகளிற் பணிந்து, பேரூரை யடைந்தார் ; என முன்னர்க் கூறியதும் ஈண்டு நினைக்கத்தக்கதாம்.

" கொடும்பா டறியற்க வெம்மறிவெனவே" (2. 76.)

என்னும் பரிபாடற் பகுதியில் " எம்மறிவு கொடும் பாடறியற்கவென மெய்யுணர்வினையே வேண்டினர் ; வீடு அதனாலல்லது எய்தப்படாமையின்." என உரையெழுதப்பட்டிருத்தலுங் காண்க.

" தாண்டவம் புரியுந் தம்பிரானாரைத் தலைப்படக் கிடைத்தபின் " என்ற பகுதியில், " கிடைத்த" என்னுஞ் சொல்லாற்றலால், தம்பிரான் தோழருக்குக் கிடைத்த, தம்பிரானாருடைய திருநடனக் காட்சியின் அருமையும் பெருமையும் புலனாம். திருநடங் கும்பிடப்பெறுவதை ஆரூரர் பெறுதற்கரிய பெரும் பேறாகக் கருதுபவ ரென்பது, இப்பாடலை யடுத்துள்ள—

" பொன்மணி மன்று ளெடுத்தசே வடியார்
புரிநடங் கும்பிடப் பெற்றால்
என்னினிப் புறம்போ யெய்துவ தென்று
மீண்டெழுந் தருளுதற் கெழுவார் "

என்னும் பாடற் பகுதியாலும், தில்லையில் இறைவனைக் கண்டபோது இவர் கூறியதாக அமைந்த,

" தெண்ணில மலர்ந்த வேணியா யுன்றன்
திருநடங் கும்பிடப் பெற்று
மண்ணிலே வந்த பிறவியே யெனக்கு
வாலிதா மின்பமாம்"

(தடுத்தாட்கொண்ட புராணம். 107)

என்னும் பாடற் பகுதியாலும் விளங்கும். திருநாவுக்கரசர் பாடியருளிய,

" குனித்த புருவமுங் கொவ்வைச்செவ்
வாயிற் குமிண்சிரிப்பும்
பனித்த சடையும் பவளம்போன்
மேனியிற் பால்வெண் ணீறு
மினித்த முடைய வெடுத்தபொற்
பாதமுங் காணப்பெற்றால்

மனித்தப் பிறவியும் வேண்டுவ
தேயிந்த மாநிலத்தே.''

என்னுந் திருப்பாடலும் நோக்குக.

ஆரூரரின் ஈடுபாடுகண்டே, முன்பு திருப்பனையூர்ப்புறத்தும் திருக்கூத்துக்காட்சி அவருக்கு இறைவனு லளிக்கப்பட்டதுபோலும்.

இனி, "தம்பிரானுர்" என்னுஞ் சொல், ஆரூரர் தம்பிரான் தோழராதலை நினைப்பிக்கின்றது.

"**தாண்ட**வம் **புரியும்**" என்ற வளவில், **தாள்** என்ற **சொல்லின்** நினைவும், "**தலைப்பட**" என்றவளவில், **தலை** என்ற சொல்லின் நினைவும் வருதலை நோக்குங்கால், **தாடலை** என்னுஞ் சிறந்த சொற்றெடர்நினைவில் வருகின்றது. "**தலைப்**பட்டாணங்கை தலைவன் **றளே**" என்புழியுங் காண்க.

ஆரூரர், பதினெட்டாம் யாண்டில் வீடுபெற்ற இளைஞராதலிற் "**சைவ ஆண்டகையார்**" எனப்பட்டார்.

"மெய்த்தவர் சூழ வலங்கொண்டு திருமுன்
மேவுவார் தம்மெதிர் விளங்க
நித்தனுர் தில்லை மன்றுணின் றுட
னீடிய கோலநேர் காட்ட" (ஏயர்கோன். 89)

என்பதனுல், ஆடற் கோலம் ஆரூரர் பொருட்டு அங்**கே** இறைவனுற் காட்டப்பட்ட தென்பது தெளிவாம். இதுகருதியே "**அடுத்தவந் நிலைமை**" என்றுர். இனி,

"அகவ ருண்ட லாடுத னடித்த
லசைதல் பெயர்த்த லடுத்தல்கூத் தாடல்" (363)

என்னும் பிங்கலச் சூத்திரத்தில், அடுத்தல் என்பதற்குக் கூத்தாடுதல் என்னும் பொருள் காணப்படுதலின் ஆண்டகையாருக்காகத் திருக்கூத்தாடிய அந்நிலைமையில், எனப்பொருள் கோடலும் பொருத்தமாம்.

பேரின்பம் பொங்குதலே ஒருவன் எய்தவேண்டும் பெரும் பேருதலின், அதனை ஆரூரர் பெற்றுவிட்டார் என்பதைப் புலப்படுத்த "விளைவு" என்றுர். யாருரைப்பார் என்றமையாது "**யாரளவறிந்துரைப்பார்**" என்றதனுல், யாருந்தத்தம் அளவிற் கேற்ப வுரைக்கலாம்; ஆனுல், அவ்விளைவின் அளவறிந்து முழுதுஞ் சொல்ல வியலாதென்பது பெறப்படுகின்றது.

இவ்வாறே, சேக்கிழார் பெருமானின் தெய்வ **மணக்**குஞ் செய்யுளெலாம் பார்க்கப் பார்க்க ஆழ முடையன.

ஆரூரர், முன்பு, இறைவனைத் தில்லையிற்கண்ட நிலையைப் புலப் படுத்திய சேக்கிழார்,

" கண்ணிலா னந்த வருவிநீர் சொரியக்
கைம்மல ருச்சிமேற் குவித்து "
(தடுத்தாட் கொண்ட புராணம். 107.)

என்றதற் கேற்ப, ஈண்டும்,

" கைத்தலங் குவித்துக் கண்களா னந்தக்
கலுழிநீர் பொழிதரக் கண்டார் " (89)

எனவும், ஆண்டு,

" பேரின்ப வெள்ளத்துட் டிளைத்து
மாறிலா மகிழ்ச்சியின் மலர்ந்தார் " (தடுத்தாட்-106)

என்றதற்கேற்ப, ஈண்டும்,

" ஐம்புலனிற் புலப்படா வின்பம் புணர்ந்துமெய்
யுணர்வினிற் பொங்க " எனவும்,

" இன்பவெள்ளத்து மன்னிய பாடன் மகிழ்ந்து " (91)

எனவுங் கூறுதல் கண்டு மகிழத்தக்கதாம்.

பின்பு, தில்லைக்குச்சென்ற ஆரூரர், திரு நடனக் காட்சியைத்தாம் திருப்பேரூரிற் கண்ட நிலையைச் சிறப்பித்து,

" ஆரூரன் தம்பிரான் ஆரூரன்
மீகொங்கி லணிகாஞ் சிவாய்ப்
பேரூரர் பெருமானைப் புலியூர்ச்சிற்
றம்பலத்தே பெற்று மன்றே " (தேவாரம் 90-10.)

எனப்பாடி யருளியதும், இதனை நினைத்துச் சேக்கிழார் பெருமான்,

" மடித்தாடு மடிமைக்க ணன்றெடுத்து
மன்னுயிர்கட் கருளு மாற்றால்
அடுத்தாற்று நன்னெறிக்க ணின்றார்கள்
வழுவிநர கணையா வண்ணம்
தடுப்பானைப் பேரூரிற் கண்டநிலை
சிறப்பித்துத் தனிக்கூத் தென்று
நடிப்பானை நாமனமே பெற்றவா
றெனுங்களிப்பா னயந்து பாடி " (ஏயர்கோன்-115.)

எனப்பாடி யருளியதுங் காண்க.

பாயிர வகைகள்

V. S. P. மாணிக்கம்.

ஒருபொருளின் பெருமை கருத்து முதலியவற்றை முன்னர்ச் சுருக்கிக்கூறும் உரை பாயிரம் எனப்படும் "பாயிரங் கூறிப்படை தொக்கா லென் செய்ப" என்னும்பழமொழிச் செய்யுளான் (249) அது விளங்கும் அதுதான் பொதுப்பாயிரம், சிறப்புப் பாயிரம், உரைப் பாயிரம் என மூவ் வகைப்படும் தொல்காப்பியத்தின் இறுதி ஈரியல்களில் காணும் நூற்பாற் களிற் சில எடுத்துக்கொண்டு, வேறு பலதாமே படைத்துக் கொண்டு தொல்காப்பியர்க்குப் பிற்காலத்தார் வளர்த்துக் கொண்ட ஒரு பொரு ளன்றே பாயிரம் என்பது—.

செய்யுளியல், மரபியல்களிலுள்ள சூத்திரம், ஓத்து, படலம் காண் டிகை, உரை முதனூல், வழிநூல், ஐயிருகுற்றம், அழகு, எண்ணுன்குத்தி என்றிவற்றைத் தாமே மிகுத்துக் கொண்ட இருபாயிரம். சார்புநூல், நூற் பொருட்பயம், எழுமதம் என்றிவற்றொடு கூட்டி நூலினியல்பிவைஎனவும் தாமே பகுத்துக் கொண்ட நாள்கனியல்பிவை எனவும் ஆக நூற்றிறன் நுவல்வோன்திறன், நுவலுந்திறன், கொள்வோன்திறன், கொள்ளுந்திறன் என ஐந்து பகுதியை யுடைத்து பொதுப்பாயிரம் என்ப. இப் பொதுப் பாயிரம் ஒவ்வொரு இலக்கண நூன்முகத்தும் வேண்டுவதின்று. ஆயின் யாதானுமொரு நூலைக் கற்பிக்கப்புகும் ஆசிரியனும் கற்கப்புகும் மாணவ னும் முன்னர் அறிய வேண்டுவதொன்று. நூலையும் ஒரு பகுப்பாக வுள் ளடக்கிப் பொதுப்பாயிரம் ஐந்து பகுதியை யுடைத்து என்றலும் பொதுப்பாயிரத்தை வுள்ளடக்கி 'நூலினியல்பே நுவலினோரிரு பாயிரந் தோற்றி' என்றலும் முரணெனக. 'பாயிரம் பொதுசிறப்பென விரு பாற்றே' என்றுமுன்னர்க் கூறியொழிந்தமையின் 'நூலினியல்பே நுவலின் மும்மையினொன்றாய்' என்று போதலே சாலு மெனக. பாயிரம் உறுப் பாகவும் நூல் உறுப்பியாகவுங் கருதப்படுதலின் உறுப்பாகிய பாயிரத் திற்குப் பகுப்புச் சொல்லுங்கால் உறுப்பியாகிய நூலையும் ஒன்றாகக் கூறல் மலைவாதல் கருதி இறையனாரகப் பொருளுரை தொல்காப்பியப் பாயிர வுரைகள் பொதுப்பாயிரம் நான்கு பகுப்புடைத்து என்று கூறுவதொக்கும்.

எழுத்தை முதலெழுத்தெனவும், சார்த்து வரன் மரபின் மூன் றொடு பின்னும் எழு கூட்டிப் பத்தாக்கினும் அவற்றை யெல்லாஞ் சாம் பெழுத்தெனவும் இரண்டாகவே பகுக்கு முறையானும், வழிநூலென்று மட்டுங் கூறியொழியாது முதநூலின் நீங்கிய நூல்களையெல்லாம் அடக் குதற் கென்றே அந்நூல் தொகுத்தல், விரித்தல், தொகைவிரி, மொழி பெயர்த்தல் என்னும் நாற்பாற்று என்றுவகை கூறியிருத்தலானும் பின்

ஞோர் சார்புநூல் என்ற வொன்றை மிகுத்தல் முறையற்ற தென்க. ‘ஆக்கி யோன் பெயரே வழியே யெல்லே’ ‘முன்னோர் நூலின் வழியே நன்னூற் பெயரின் வகுத்தனன்’ என்பன காண்க. முதலும் வழியும் என இருவகை நூலின் மிகுத்துச் சார்புநூலென ஒன்று வேண்டின் அந்நூலினைப்பற்றி ‘ஒரு நூல் பிறந்த வழிச்சார்பின் ரார்பெனக் கூறல் வேண்டுவதாகலானும், அதனைச் சார்ந்து தோன்றில் சார்பென்னுஞ் சொல்லை மும்முறை சொல் லியும் அதன்பின்றோன்றிய நூற்கு நான்முறை சொல்லியும் எண்ணிகந் தோடுதலானும்’ வேண்டாமை தக்கது என்பர் பேராசிரியர். வழிநூற் பகுப்பு நான்கனுள் மொழிபெயர்த்தல் என்பதும் ஒரு பகுப்பாகத் தொல் காப்பியத்தே இடங் கொண்ட முறையை எள்ளளவு நினைப்பின் தம் மொழியறிவொடு பிறமொழியறிவுஞ் சேர்ந்த தமிழர்தம் நுண்புலமும், மொழிபெயர்ப்புநூல்களொடு கூடிய தமிழ்நூற் பெருக்கமும் அவை யெல்லாம், ஐயகோ மறைந்தொழிந்த தோற்றமும் புலப்படா தொழியுங் கொல்! பொருளைப் பெயராது சொல்லைப் பெயர்த்தலும் (மாற்றுதலும்) அம் மொழிநடையா லெழுதாது தமிழ்மொழி நடையா லெழுதலும் மொழிபெயர்ப்பார்க்கு வேண்டும் இலக்கணம் என்பதை ‘மொழிபெயர்த் ததர்ப்படயாத்தல்’ என்னும் அடி காட்டாநிற்கும்.

நூற்பாவுட் பொதிந்தவற்றைக் கருத்துரைத்துக் கண்ணழித்துப் பொழிப்புத் திரட்டிக் கூறுவது காண்டிகை எனப்படும். நூற்பாவினுட் பொதிந்த பொருளன்றியும் இன்றியமையாது வேண்டப் படுபவை யெல் லாம் தன்னூல் கொண்டும் முதனூல் கொண்டும் தடைஎழுப்பி விடை கொடுத்து உரைக்கப்படுவது ‘உரை’ எனப் பெயர் பெறும் என்பது தொல்காப்பியம். பின்னோர் ‘விருத்தி’ என்பதும் அதுவே. உரை என்பது பொதுச் சொல்லாகிக் காண்டிகை யுரை, விருத்தியுரை யென வழங்க லாயிற்று.

ஆக்கியோன் பெயர் முதலாகக் காரணம் என்ப தீறுக வுள்ள பதி னொன்றினையும் ‘சிறப்புப் பாயிரம்’ என்ப. ஆசிரியன் வரலாறறிதல், முந்துநூலறிதல், எல்லையறிதல், காலமறிதல், நூற்பிறப்பிற்குக் காரண மறிதல் என்றின்னோ ரன்னவை வரலாற்றாராய்ச்சிக்கு இன்றியமையாதன வாகலின் இப்பாயிரஞ் சிறந்தபயன்தருவது. ஒவ்வொரு தமிழ்நூற்கும் சிறப்பாக ஆசிரியன் வரலாற்றை விரித்துக் கூறுவதோடு ஏனையவற்றையுங் கூறுமுறை தொன்று தொட்டே யிருந்திருப்பின் இன்று காணும் இன்னல் பல தமிழாராய்ச்சிக் கிலவெண்க. தொன்னூல்களுக்குப் பாயிரமின்றி இடர்ப்பட்ட தன்மைப் பின்னோர் அறிந்தபிற்பாடு ‘பாயிரமில்லது பனுவ லன்று’ என்று விதித்தனர் போலும். ஈண்டுப் பாயிரம் என்பது சிறப்புப்

பாயிரமாகும். தன்னுசிரியன், தன்னொடு கற்றோன், தன் மாணுக்கன் என்றிவரே சிறப்புப் பாயிரஞ் செய்யத்தக்கார் என்ற முறையொடு பாயிர மில்லா நூல்கட்கும் பாயிரம் அமைப்பான் தகுமுரைகாரனுஞ் செய்யலாம் என்று கூட்டினமை அறியத்தகும்,

"பன்னிய நூற்பேர் பகர்ந்தோன்பேர் காரணமுந்
துன்னு பயனளவுஞ் சொல்லினன் — முன்னைச்
சிறப்பா மவற்றுட் சிலவேறி னுனும்
பெறப்படுமோ முன்னைப் பெயர்" என்ற

நூற்பாப்படி நேமிநாதச் சிறப்புப் பாயிரம் நான்கையே கூறுமென்க. நூற்பா நுதலும் பொருளிது வென முதலில் அறிவுறுத்த நினைந்து, 'நுதலியதறிதல்' என்னும் நூற்புணர்ப்பை முப்பத்திரண்டனுள் முதலாவ தாகத் தொல்காப்பியர் கூறினர்; அதனையொழித்து அவர்கூருத 'நுதலிப் புகுதல்' என்னும் புணர்ப்பைப் பின்னோர் முதலாவதாகக் கொண்டனர்; எடுத்துக்கொண்டபொருள் இனிது முடியவேண்டு மென்று கருதி நூற்கு முன்கடவுள் வணக்கங் கூற வேண்டு மென்ற கருத்து இப்புணர்ப்பால் வலியுறுகின்றது. சங்ககால நூல்களுக்குக் கடவுள் வாழ்த்துச் செய்தது இக்கருத்து எழுந்தபின்னர்ப் போலும். தானே தெய்வ வணக்கங் கூறிப் பொருளும் முன்காட்டிப் புகுவராயின், அதுவும் பாயிரம் எனவும், ஆசிரி யனே நூற்குமுன் கூறிக்கொள்ளும் பாயிரத்தைப் பிறராற் கூறப்படுஞ் சிறப்புப்பாயிரத்தினும் வேற்றுமை தோன்றத் 'தற்சிறப்புப் பாயிரம்' எனவும் வழங்கலாயினர். எனவே, பிறராற் கூறப்படும் பாயிரம் நூற்சிறப்புப் பாயிரம் என்ருயிற்று.

உரையாசிரியர்கள் நூற்குமுன் எழுதும் முகவுரையை உரைப் பாயிரம் என்ப. ஆசிரியப்பாவான் ஏனைப்பாயிரஞ் செய்யப்படுதலின் உரைநடையால் எழுதப்படும் இதனை உரைப்பாயிரமென வழங்கலாயினர் எனினும் அமையும். உரையாசிரியர்களையும் உரைகளையும் சிறப்பித்துப் பாடப்படும் பாயிரம் உரைச்சிறப்புப் பாயிரம் எனப்படும்.

பாயிரம் என்னுதலிற்றோ வெளி னென்பதூஉம், பாயிரத்தின் இன்றியமையாமை இது வென்பதூஉம், பாயிரஞ் செய்தாரிவ ரென்ப தூஉம் போல்வன பாயிரத்தின் பாயிரம் எனப்படும். படலத் தொடக்கத்தும், இயற்ருெடக்கத்தும், நூற்பாத் தொடக்கத்தும் ஆண்டாண்டு சுருங்கக் கூறுவனவெல்லாம் பாயிரமேயாம். பாயிரம் என்று தலைப்பிட்டு, வணக்கம், அவையடக்கம், தன்னூற்கு வேண்டுங் கருவி கூறிப் போதுவர் இலக் கணக்கொத்துடையார். நூலென்பது அடிவரையறையில்லன ஆறனுள் ஒன்ருகலின் நூற்குரியபா ஆசிரியப்பாவே யாகும். தொல்காப்பியமும் நன்னூலும் நூற்பாவான் அமைந்தன. நேமிநாதம் வெண்பாவானும்,

பிரயோக விவேகம், வீரசோழியம் என்பன கட்டளைக் கலித்துறையாலும், அமைந்தன. இலக்கண நூற்கு ஆசிரியத்தான் அமைந்த பாவே தக்கது, ஒழுகிய ஓசையும் எளிதிற் றெளிவுந் தருதலின்,

"தோன்று தோற்றித் துறைபல முடிப்பினுந்
தான்றன் புகழ்த ற்குதி யன்றே" என்பது

தமிழ் முறையாதலின் பிறராற் கூறப்படுஞ் சிறப்புப் பாயிரம் இன்றியமையாததாயிற்று. பிறராற் சிறப்பிக்கப்படுஞ் சொல்லேபுகழ் என்று கருதப்படும். தன்னைத்தானே சிறப்பித்துக்கொள்ளுதல் புகழ்ச்சியின்பாற் படாது. படுமென்பீராயின், இம்மைக்கு இறுதிப்பயன் புகழாகாது, தன்னைத்தானே ஒருவன் சிறப்பித்துக்கொள்ளுதல் எளிதாகலின். தமிழ்மறையாகிய திருக்குறள் புகழை இம்மைப்பயனாகக் கூறலின் பிறராற் சிறப்பிக்கப் படுவதையே புகழ் என்று கருதுவது தமிழ்முறையென்க. பிரயோக விவேகஞ் செய்த சுப்பிரமணிய தீக்கிதர் சிறப்புப்பாயிரந் தாமே செய்து கொண்டார், அவர் ஆரியமுறையைத் தழுவியோராகலின்.

"பெரும் புங்கவர் புகழ் போதாயனி
சுப்பிரமணியன் .... பிரயோக
விவேகந் தன்னைக் கரும்புங் கனியு
மெனப் பாடினான் தமிழ் கற்பவர்க்கே" என்பது

அவர் தாமே செய்துகொண்ட பாயிரம். "இது தன்னைப் பிறன்போலும் நாந்தி கூறுகின்றது; வடநூலார் தாமே பதிகமும் உரையுஞ் செய்வார். இந்நூலும் வடநூலைத் தற்பவமாகச் செய்தலான், யாமும் பதிகமும் உரையுஞ் செய்து உதாரணமுங் காட்டினும்" என்பது அவர் கருத்து.

தொல்காப்பியத்துட் பாயிரவிலக்கணம் கூறாமையானும், தாமே படைத்துக்கொண்ட நூற்பாக்களொடு பழைய நூற்பாக்களையும் எடுத்தாள வேண்டுமென்று தாமே விதித்த விதிக் கிலக்கியமாக, 'வினையி னீங்கிய', 'சேரினமணியை', 'ஒருநெறியின்றி' என்று தொடங்கும் மூன்று தொல்காப்பிய நூற்பாக்களைத் தம் பொதுப் பாயிரத்துள் மேற்கோளாகப் பின்னோர் எடுத்துக்கொண்டமையானும், 'நூலெனப்படுவது நுவலுங் காலை முதலும் முடிவு மாறுகோளின்றி', 'ஒத்த சூத்திர முரைப்பின்' என்று தொல்காப்பியர் நூலின் இலக்கணங் கூறிப்போதர, 'நூலி னியல்பே நுவலினோரிரு பாயிரந் தோற்றி' என்று பின்னோர் இலக்கண மிகுத்துக் கொண்டமையானும், பாயிரம் எழுந்ததும் அஃது இருவகைப் படும் என்று பகுத்ததும் தொல்காப்பியர்க்குப் பிற்காலத்தாத லறிக. இறையனாரகப்பொருளுரை, தொல்காப்பியப் பாயிரவுரை, யாப்பருங் கலவுரை என்றின்ன நூல்களுள் பாயிரம் வரிக்கப்படுதலின் அதன் றோற்

றமும் பன்னூ றாண்டுகளுக்கு முன்னதாக லறிக. "அவையெல்லாம் விரித்துரைப்பிற் பெருகும்; முடிந்த நூலிற்கண்டு கொள்க" என்று இறையனாரகப்பொருளுரை கூறியமைந்தமையின், பாயிர விலக்கணங்களை விரித்துக் கூறும் நூலிருந்தமை பெறப்படும். நன்னூல் இருவகைப் பாயிரத்தின்கண் உள்ள நூற்பாக்கள் பல அதற்கு முற்பட்டனவாய இவ்வுரைகளிற் காணப்படுதலானும் அரும்பொருளைந்தனையுமே கூறினரென நன்னூற் சிறப்புப்பாயிரங் கூறுதலானும், அந் நூற்பாத் தொகையைக் குறிக்கும் இருவெண்பாக்களில் பாயிர நூற்பாக்கள் எண்ணப் படாமையானும் பவணந்தியார் பாயிரஞ் செய்திலர் என்று அறியலாம். அவர் பாயிரஞ் செய்திருப்பரேல் பாயிரத் தொடக்கத்துங் கடவுள் வணக்கங் கூறியிருப்பர். அன்றியும் நூல் முதல் வழி சார்பென மூவகைத்து என்றபடி அகத்தியத்திற்குத் தொல்காப்பியம் வழிநூலாயின் நன்னூல் சார்பு நூலாக வேண்டும். பாயிரம் பவணந்தியார் செய்தனரேல் 'முன்னோர் நூலின் வழியே நன்னூற் பெயரின் வகுத்தனன்' என்று கூற உடன்படுவார் கொல். இவற்றான் பவணந்தியார் பாயிரஞ் செய்ய வில்லை என்பது தெரியவரும். மயிலைநாதர் உரைக்குறிப்புக்களான் பலர் செய்த நூற்பாக்களின் தொகுப்பே அப்பாயிரம் என்று துணியப்படும்.

'நூலினியல்பே' என்ற தொடக்கத்தானும், எழுமதம், முப்பத்திரண்டுத்தி, எல்லை என்றின்ன கூறுவதானும் இலக்கண நூல்களுக்கே பாயிர விலக்கணம் முழுதும் இயைவதாகும். பாயிரம் என்று கருதும் வண்ணம் இலக்கிய நூல்களுள் வந்தன சிலவற்றை ஈண்டு எழுதல் தகும். ஆயிரத்து முந்நூற்று முப்பதருங் குறளுட பாயிரத்தினொடு திருக்குறள் கூறுவதாகத் திருவள்ளுவமாலை பாடுகின்றது. ஈண்டுப் பாயிரம் என்பது பொதுப்பாயிரமும் அன்று, ஆக்கியோன் பெயர் முதலியன 'இன்மையின் தாமே பாயிரங் கூறினமையின் சிறப்புப் பாயிரமு மன்று. நூற்பொருளை முன்தந்து கூறியமையின் நூற்பாயிரம் எனப் பெயர் பெறும்.

"உரைசா லடிக ளருள மதுரைக்
கூல வாணிகன் சாத்தன் கேட்டனன்" என்று

சிலப்பதிகாரத்தும்,

"இளங்கோ வேந்த னருளிக் கேட்ப
வளங்கெழு கூல வாணிகன் சாத்தன்" என்று

மணிமேகலை யகத்தும் பதிகம் என்று முனனுரைக்கப் படுவன சிறப்புப் பாயிரத்தைப் போன்றன. இப்பதிகங்களும் சீவகசிந்தாமணியிற் கூறப்படும் பதிகமும் நூற் பொருளைத் தொகுத்துக்காட்டுவன.

ஓம்:

சங்க இலக்கியங்களிற் கண்ட தமிழர் நாகரிகம்

S. Venkataraman

1. தோற்றுவாய்.

உலகின்கண் விளங்கும் அலகில் பன்னாடுகளினும் அமிழ்தினும் இனிய தமிழ் பயில் தென்னாடு நாகரிகத்தால் முற்பட்டதென்பது ஆராய்ச்சி யாளர் பலர்க்கும் ஒப்ப முடிந்ததாகும். அத்தகைய தென்னாட்டில் வாழ்ந்த பண்டைக்காலத் தண்டமிழ் மக்களின் நாகரிகத்தை அகச்சான்று கொண்டு துணிந்து கூறவேண்டுமாயின், அத்தமிழ் மக்களுள் புலத்துறை முற்றிய நலத்தகையாளர் செய்த இலக்கியங்களே தக்க துணையாகும். அவ்விலக்கியங்களுள் மிகத் தொன்மை வாய்ந்தனவாய்ப் பண்டைத் தமிழ் மக்களின் இயல்புகளைப் படம் பிடித்துக் காட்டுவனவாய் விளங்குவன சங்க இலக்கியங்களேயாம். துங்கச் செந்தமிழ்ச் சங்கத்திருந்து வான்றோய் நல்லிசைச் சான்றோர் பலரும் தீதற விளங்கிய தம் மூதறிவான் தமிழா ராய்ந்த இறுதிக்காலம், ஆயிரத் தெண்ணூறு ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட தாகும் என்பது ஆராய்ச்சி வல்லுநர் துணிபு. அச்சங்க கால இலக்கியங் களிலுள்ள தமிழர் நாகரிகத்தை யாராய்ந்தறிவது, ஆயிரத்தெண்ணூறு ஆண்டுகட்கு முன்னர் வாழ்ந்த தமிழர் நாகரித்தை யறிந்ததேயாகும். இங்ஙனம் சங்க இலக்கியங்களிற் கண்ட தமிழர் நாகரிகத்தை யாராய்வது தமிழ் நாட்டிற் பிறந்த தமிழ்ப்பற்றுடைய தமிழறிஞர்கட்கு உவப்பைத் தரும் என்பது கருதியே இவ்வாராய்ச்சியைத் தொடங்குகின்றேன்.

'சங்க இலக்கியங்கள்' எனப்படுவன யாவை யெனக் காணுறின் அவை: பத்துப் பாட்டும் எட்டுத் தொகையும் பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களு மென்ப. எனினும், பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்கள் சங்க காலத்துச் செய்யப்பட்டன வென்பதில் கருத்து வேற்றுமைகள் உள்ளன. ஆராய்ச்சியாளர் பலரானும் சங்க இலக்கியங்களென்று ஒருதலையாக ஒப்புக் கொள்ளப்படுவன, பத்துப் பாட்டும் எட்டுத் தொகையுமேயாகும். ஆதலின், அப்பாட்டினும் தொகையினும் கண்ட தமிழர் நாகரிகத்தையே யீண்டா ராய்வாம்.

தமிழர் நாகரிகத்தை யாராய்வதற்கு முன்னர் 'நாகரிகம்' என்ற சொற்குப் பொருளறிய வேண்டுவது இன்றியமையாத தொன்று. நாகரிகம் என்னுஞ் சொல் நம் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் யாண்டேனும் வழங்கப்

பட்டிருக்கின்றதோவென ஆராயின், தெய்வத் திருமறையாய திருக்குற ளின்கண்,

"பெயக்கண்டு நஞ்சுண்டமைவர் நயத்தக்க
நாகரிகம் வேண்டு பவர்" எனவும்

கற்றோர் புகழும் நற்றிணைக்கண்,

"முந்தை யிருந்து நட்டோர் கொடுப்பின்
நஞ்சு முண்பர் நனி நாகரிகர்" எனவும்

இருபெரு நூல்களில் இயம்பப்பட்டிருத்தலைக் காண்கின்றோம். இவ்விரண்டு நூலினும் "நாகரிகம்" என்ற சொல் கண்ணோட்டம் என்னும் பொருளதேயாம். ஆயின் இங்கு 'நாகரிகம்' என்று குறித்தது அக்கண்ணோட்டத்தை யன்று, மக்களின் திருந்திய நிலைமையினையே யாகும். நாட்டில் வாழ்ந்த மக்களைவிட நகரின்கண் வாழ்ந்த மக்கள் திருந்திய நிலையினராய் இருந்தமையின் அத்தன்மையை 'நாகரிகம்' என நகரத் தொடர்புடையது என்ற பொருளில் வழங்குப. இந் நாகரிகம் என்ற சொல் இப்பொருளில் வழங்கப்படுவது சங்கநூல்களிலின்றாயினும் பிற்காலத்துக் கொங்குவேளிர், தாம் செய்த பெருங்கதையின்கண், "நலங்கவின் கொண்ட நனிநாகரிகத், தம் மென் சாயலரிவை மகளிர்" என வழங்கியிருக்கின்றார். இந்நூலுக்கு அரும்பதஉரை வரைந்த நல்லிசைப்புலவராய சாமிநாதையரவர்களும் நாகரிகம் என்பதற்குத் திருத்தம், எனப் பொருளெழுதி யுள்ளார். ஆண்டுக்காண்க.

இனிச் சங்க இலக்கியங்களிற் கண்ட தமிழர் நாகரிகத்தை : கடவுன் வழிபாடு, கலைகள், ஆள்வினையுஞ் செல்வமும், அரசியல், வீரம், கொடை புலவர்நிலை, காதல் வாழ்க்கை, மணமுறை, ஒழுக்கம், தொழில், விளையாட்வகை, ஆடையணி முதலியன, என வகைப்படுத்திக்கொண்டு முதற்கண் கடவுள் வழிபாட்டை யாராய்வாம்.

பண்டைத்தமிழர் கடவுள் வழிபாடு.

உலகத்தையும் உலகத்திலுள்ள உயிர்ப் பன்மையையும் ஆக்கியளித்தழிக்கவல்ல பேராற்றலும் பேரறிவுமுடைய கடவுள் ஒருவர் உளரென்பது அறிஞர் பலர்க்கும் ஒப்ப முடிந்ததொன்று. மக்களாகப் பிறந்தவர் அக்கடவுளை வழிபட்டால் இப்பிறப்பில் எய்தற்பாலவாய நன்மைகளையும் மறுமைக்கணெய்தற்பாலதாய அழியா வீட்டின்பத்தையும் எய்தலாமென்பதும் அவர் முடிபேயாகும். இங்ஙனம் இருமையினும் நன்மை பயக்கத்தக்க கடவுள் வழிபாட்டில் பண்டைத் தமிழ் மக்கள் யாங்ஙனம் சிறப்புற்றிருந்தார்கள் என்பதைக் காண்பாம்.

ஒல்காப் பெரும்புகழ்த் தொல்காப்பியனார் நில வட்டத்தை நான்காகப் பகுத்து மலையையும் மலைசார்ந்த இடத்தையும் முருகனுக்கும், காடும் காடு சார்ந்த இடமும் திருமாலுக்கும், வயலும் வயல் சார்ந்த இடமும் இந்திரனுக்கும், கடலும் கடல்சார்ந்த இடமும் வருணனுக்கும் உரிய இடங்களாகக் கூறியிருக்கின்றார். இதை நோக்குழி எவ்விடத்தினும் தெய்வமின்றி யிருக்க முடியா தென்பதே பண்டைத் தமிழர் கொள்கையாதல் நன்கு விளங்கும். ஒவ்வொரு நிலத்தினும் வாழ்ந்தவர்கள் அவ்வந் நிலத்திற்குரிய தெய்வங்களை வழிபட்டு வந்தார்கள். எனினும், எல்லா நிலத்து மக்கட்கும் பொதுவாகவும் எல்லாத் தெய்வங்கட்கும் தலைமையாகவும் சிவன் என்ற பெயருடைய கடவுளைக் கொண்டு வழிபட்டு வந்தார்கள் என்று தோன்றுகின்றது.

“நீரும் நிலனும் தீயும் வளியும்
மாகவிசும் போ டைந்துட னியற்றிய
மழுவா ணெடியோன் தலைவனாக
மாசற விளங்கிய யாக்கையர் சூழ்சுடர்
வாடாப் பூவினிமையா நாட்டத்து
நாற்ற வுணவி னுருகெழு பெரியோர்க்கு
மாற்றரு மரபினுயர் பலிகொடுமார்
அந்தி விழவிற் றாரியங் கறங்க” எனவரும்,

மதுரைக் காஞ்சியடிகளில்: குற்றமற விளங்கிய ஒளிவாய்ந்த யாக்கையையும் வாடாப் பூவையும் நாற்றத்தை யுணவாகக் கொள்ளுமியல்பையுமுடைய தெய்வங்களுக்கு உயர்ந்த பலிகொடுப்பதற்காக அந்திகாலத்துச் செய்யும் விழவில் தூரியங்கறங்க, என்று சொல்லவந்த ஆசிரியர் மாங்குடி மருதனார் “நீரும் நிலனும் தீயும் வளியும், மாகவிசும் போடைந்துட னியற்றிய, மழுவாணெடி யோன்றலைவனாக” என்று கூறியிருத்தல் காண்க. இதனுன் மழுவாணெடியோனாகிய சிவபெருமானே விண்ணும் மண்ணும் நெருப்பும் நீரும் காற்றுமாகிய ஐந்து பூதங்களையும் இயற்றினவனென்பதும் அவனேயெல்லாத தெய்வங்கட்குந் தலைமையானவன் என்பதும் நன்கு விளங்குதல் காண்க. சிவபெருமானே மூன்றுலகங்களையும் உண்டாக்கினான் என்பதை,

“நீலமேனி வாலிழை பாகத்
தொருவ னிருதாணிழற் கீழ்
மூவகை யுலகமு முகிழ்த்தன முறையே” எனவரும்

ஐங்குறு நூற்றுக் காப்புச் செய்யுளான் நன்குணரலாம். இதன்கண் சிவபெருமான் நீலநிறத்தையுடைய உமையைப் பாகத்துக் கொண்டுளான்

என்றது: உலக நிகழ்ச்சிகளனைத்தும் நீரும் நெருப்புமின்றி நிகழா; ஆகவே இத்தகைய உலக நிகழ்ச்சிகளனைத்திற்கும் காரணனுயுள்ள கடவுள் நெருப்பின் நிறமாய செந்நிறத்தைத் தன்னிறமாகக் கொண்டும், நீரின் றன்மையாய தண்மையொடு கூடிய நீல நிறத்தையுடைய அருளுருவாய அம்மையைப் பாகத்தில் கொண்டும் செம்மையுங் கருமையும் கலந்த உருவமுடையவனாக இருக்கின்றான் என்னும் கருத்தினது. ஆணும் பெண்ணுமாக அமைந்துள்ள இவ்வுலகத்திற்குக் காரணனாக உள்ள கடவுள் அவ்வாண்கூறும் பெண்கூறும் உடையவனாகவே யிருக்கவேண்டும் என்று கொண்ட தமிழர் நுண்ணறிவை யென்னென்று வியப்பது !

இனிச் சிவபெருமான் இமையமலையை வில்லாக வளைத்தான்; குளிர்ந்த சடையுடையவன்; உமையோடு உயரிய மலையிலிருந்தான் என்று தமிழர் கொண்டிருந்தார்கள் என்பதை,—

"இமையவில் வாங்கிய ஈர்ஞ்சடையந்தணன்
உமையமர்ந் துயர் மலையிருந்தனனாக" (கலி. 38)

என்ற அடிகளாலுணரலாம். அச்சிவபெருமானே வேதங்களை விளம்பினார் கங்கையைச் சடைக்கண் கரந்துள்ளார்; திரிபுரமெரித்தார்; கூளி சுற்றத்தை யுடையவர்; நீலகண்டத்தை யுடையவர்; எட்டுக் கைகளையுடையவர் என்று நம்பழந் தமிழர்கள் கொண்டு போற்றினர்க ளென்பதை,—

"ஆற்றி யந்தணர்க் கருமறை பலபகர்ந்து
தேறு நீர் சடைக்கரந்து திரிபுரந் தீமடுத்துக
கூறுமடற் குறித்த தன்மேற் செல்லுங் கடுங்கூளி
மாறுப் போர் மணிமிடற் றெண்கையாய்" எனவரும்

கலித்தொகைக் காப்புச் செய்யுளடிகளானுணரலாம். சிவபெருமான் கூத்தாடு மியல்பினை யுடையவர்; அவர் எளிய செயலுக்கு மகிழ்ந்து கூத்தாடும் சிற்றறிவினரைப் போலாது பிறதெய்வங்கள் செய்யாத அரிய பெரிய செயலைச் செய்து முடித்த பின்னர்க் கூத்தாடுத லவரியல்பு. அவராடுங் கூத்துக்களுள் 'கொடு கொட்டி' என்று ஒரு கூத்துளது; அக்கூத்தை, எல்லாவற்றையும் அழித்து நின்றாடுவார்; அவர் அங்ஙனமாடுங்கால் அங்கு பங்கினுறையும் மங்கை யொழியப் பிறரின்மையின் அவ்வுமையவளே அக்கூத்திற்கேற்ற தாளத்தைப் போடுவாளோ? என்ற கருத்தமைய "கொடு கொட்டி யாடுங்கால் கொண்டசீர் தருவாளோ" என்ற அடியை நல்லந்துவனார் நவின்றிருத்தல் காண்க. எல்லாவற்றையும் படைத்த சிவ பெருமானே அவற்றை யழித்து நின்றாடுவார் என்றியம்பியிருத்தலின், அச்சிவபெருமானல்லாத பிறதேவர்களெல்லாம் அழியு மியல்பினர் என்பது

பெறப்படுதல் காண்க. இனி, அவராடிய 'பாண்டரங்கம்' எனப் பெரிய கூத்து முப்புர மெரித்து எரிந்த நீற்றை யணிந்து நின்றுடியது. எல்லா வுயிரையு மீன்றளித்தழிக்கு மிறைவன், எல்லாவுயிரிடத்தும் ஒத்த அருளுடையனுதல் இயல்பாயிருக்க ஒருசாரார்மாட்டருளுடையனுய் மற்றொரு சாரார்மாட்டருளிலனுய் முப்புர மெரித்தது யாது காரணம்பற்றி யெனின்? அம்முப்புரத்தின் கண்ணுள்ள அவுணர்கள் தங்கள் மெய்வலி யால் அமரரையழிக்க முயன்றமையின், அவ்வவுணரொடு அமர்செய்யும் ஆற்றலிலாத அலருறை வாழ்க்கை யயன் முதலாய அமரர் அவ்வவுணர் செய்யும் வஞ்சனைகளைக் கூறி அவரை வலிசாய்க்க வேண்டுமெனச் சிவனை வேண்டினுர்கள்; அவர் வேண்டினமையின் வேண்டுவார்க்கு வேண்டுவன அளிக்கும் இறைவன் கூற்றெனச் சினந்து முப்புரத்தை யெரித்தார்; என்ற வரலாற்றை—

"தொடங்கற்கட் டோன்றிய முதியவன் முதலாக
வடங்காதார் மிடல்சாய வமரர் வந்திரத்தலின்
மடங்கல் போல் சினைஇ மாயஞ்செய் யவுணரைக்
கடந்தடு முன்பொடு முக்கண்ணுன் மூவெயிலு
முடன்றக்கால் முகம்போல" எனவும்,

"ஓங்குமலைப் பெருவில் பாம்புஞாண் கொளீஇ
ஒருகணை கொண்டு மூவெயிலுடற்றி," எனவும்,

வரும் கலித்தொகை யடிகளானுணரலாம். இதனுன் இடையூறு நிகழ்ந்துழி அதை நீக்குமியல்பு கூறினமையின், அளித்தல் தன்மை கூறினுர் என்க.

இனி, கபாலம் என்னுங் கூத்தும் திரிபுரம் எரித்த விரிசடைக் கடவுட்கே யுரியது. இக்கூத்து அயனுடைய தலையைக் கிள்ளி அகங்கை கொண்டு ஆடியதாகும். இங்ஙனமெல்லாங் கூத்தாடு மியல்பினர் சிவபிரான் என்பதை நன்கு நவின்றனர் நல்லந்துவனுர்.

"கண்ணி கார் நறுங் கொன்றை" என்று தொடங்கும் புறநானூற்றுக் காப்புச் செய்யுளில்: சிவபிரானுக்குச் சிறந்தமாலை கொன்றை யாகும்; அவனூர்தியும் கொடியும் வெள் விடையாகும்; நஞ்சை மிடற்றின் கண் அணிந்திருப்பவர்; அங்ஙனம் அணிந்தது உலகைக் காத்தற்காகலின் அந்நஞ்சணிந்த கறையை மறையுணர் மறையவர் துதிப்பார்; பெண்ணொரு புடை கொள்வார்; அப்பெண்ணைத் தன்னுளடக்கி மறைத்தலுஞ் செய்வார்; நெற்றியிற் பிறையணிந்தவர்; அவரணிந்த பிறையைப் பதினெண் தேவர் களும் துதிப்பார்கள்; நீர்நீங்காக் கரகத்தைக் கையில் தாங்கி யிருப்பார்; தாழ்ந்த சடையை யுடையார்; அருந்தவத்தினர்; எல்லா வுலகுக்கும் காவலாக இருப்பவர் என்ற பொருளமைந்திருத்தல் காண்க. அறத்தினை

நீங்காது நிற்பவர் என்ற கருத்து விளங்கத் தூயவெள்விடையை யூர்தி யாகக் கொண்டார் எனவும், உயிர்களைக் காத்தலே தம்கடமை என்பது விளங்க ஒருவரும் உண்ணாத நஞ்சமுண்டு நீலகண்டராயிருந்தாரெனவும், பெரிய பிழை செய்த சிறியவரும் தன்மாட்டன்புடையராய் வந்து வணங்கின் அவர் பிழை பொறுத்து அருள் செய்தல் தம்க்கியல்பென்பதை யறிவிக்கவும், தாம் ஞானத்தை யுடையவர் ஞானத்தால் வணங்கத்தக்கவர் என்பதை யுணர்த்தவும் மூன்றும் பிறையை யவரணிந்திருக்கின்றா ரெனவும் கொண்டு தமிழர்கள் வணங்கினர்கள் சிவபிரானை. இங்ஙனம் உயரிய கருத்துக்களமையச் சிவபிரானைத் துதிசெய்த தமிழர் நுண்ணறிவை நோக்கின் வியத்தலும் நயத்தலுஞ் செய்யாதார் யாவர்?

சிவபிரான் ஆலின்கீழ் அமர்ந்திருத்தல் இயல்பென்பதும் அக்காலத் துத் தம் கையின்கண்ணிருந்த கரகத்தை அம்மரக்கிளையில் தொங்கவிட் டிருப்பார் என்பதும் பின்வரும் கலித்தொகையடிகளா னுணரத்தக்கன.—

"சீர்மிகு சிறப்பினோன் மரமுதற் கைசேர்ந்த
நீர்மலி கரகம்போற் பழந்தூங்கு முடத்தாழை"
"ஆலமர் செல்வன்"

என்றல் காண்க.

முழுமுதற் கடவுளாய சிவபெருமான் மெய்யறிவினை நல்குதற்பொருட்டு ஆலமரத்தடியில் தென்றிசை யிறைவனாய் (தக்கணாமூர்த்தியாய்) இருத்தல் அவனருள் விளையாட்டுள் ஒன்றுபோலும்.

பாண்டியன் பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதியைக் காரிகிழார் செவியறிவுறுக்கும் பொழுது,—

"பணியியரத்தை நின்குடையே முனிவர்
முக்கட்செல்வர் நகர்வலஞ் செயற்கே"

என்று கூறியிருக்கின்றார். இதன்கண் முக்கண்ணனே முழுமுதற் கடவுளென் பதை யறிந்து பிறதெய்வங்களை வணங்காது அப்பிறவாயாக்கைப் பெரியோனை வணங்கி அவன் கோயிலை வலஞ்செய்வதற்கு நின்குடை பணிவ தாக என்றியம்பி யிருத்தலின் சிவபிரான் முழுமுதற் கடவுள் என்பதை யுணரலாம்.

"நிழறிகழ், நீல நாக நல்கிய கலிங்கம்
ஆலமர் செல்வற் கமர்ந்தனன் கொடுத்த
சாவம் தாங்கிய சாந்துபுலர் திணிதோள்
ஆர்வ நல் மொழி யாயும்"

(சிறுபாண்)

எனவரு மடிகளில்: ஆய் என்னும் வள்ளல் தனக்கருமையாகக் கிடைத்த அரிய பெரிய கலிங்கத்தைத் தான் அணிதல் தகாதென்று கருதி முழு முதற்கடவுளே யிதை யணிதற்குரியவனென ஆலமர் செல்வனாகிய சிவ பெருமானுக்கு அணிந்த தன்மையை வியந்து கூறினார் நத்தத்தனார்.

நன்னன் சேய் நன்னன் வணங்கிய கடவுள் சிவபிரானே யென்பதும் அவர் காரியுண்டிக் கடவுள் என்ற பெயரோடு நவிரமலையில் விரும்பி யிருந்தார் என்பதும் கீழ்வரும் மலைபடுகடாத்து அடிகளா னுணரத்தக்கன—

"நீரகம் பனிக்கும் அஞ்சுவரு கடுந்திறல்
பேரிசை நவிர மேஎ யுறையும்
காரியுண்டிக் கடவுளதியற்கையும்"

என வருதல் காண்க. இறைவனுடைய அருவுருவ வடிவத்தை வடநூலோர் 'இலிங்கம்,' என்று குறித்ததுபோலச் சங்கநூற் சான்றோர்கள் 'கந்து,' என் னுஞ் சொல்லாற் சுட்டியதாகத் தெரிகின்றது. பட்டினப்பாலையில் கரிகால னால் அழிக்கப்பட்ட ஊர்களைப் பற்றிக் கூறுமிடத்து :—

"கொண்டி மகளி ருண்டுறை மூழ்கி
யந்தி மாட்டிய நந்தா விளக்கின்
மலரணி மெழுக்க மேறிப் பலர்தொழ
வம்பலர்ச் சேக்குங் கந்துடைப் பொதியிற்
பருநிலை நெடுந்தூ ணொல்கத் தீண்டிப்
பெருநிலை யானையொடு பிடிபுணர்ந் தியலவும்"

என்று கூறியிருத்தல் காண்க. இதனால் புதியவர் பலரும் வணங்கத்தக்க பொதியில் இருந்ததென்பதும், அப்பொதியிலின்கண் பெரிய நெடிய தறி யொன்று நட்டிருக்குமென்பதும் அதன்கண் தெய்வமுறையும் என்பதும் அதனை அனைவரும் வணங்குவார்கள் என்பதும் அறியலாம். இச்சிவ பிரானை அருந்தவத்தோன், ஆதிரை முதல்வன், ஆலமர் செல்வன், ஆனேற் றுக் கொடியோன், கொன்றையலங்கலந் தெரியலான், சீறரு முன்பினோன் செல்விடைப் பாகன், புதுத்திங்கட்கண்ணியான், பைங்கட்பார்ப்பான், மணி மிடற்றெண்கையான், மழுவாள் நெடியோன், முக்கட் செல்வன் எனப் பல் வகைப் பெயரான் சங்கப்புலவர்கள் புகழ்ந்து போற்றியுள்ளார்கள்.

இதுகாறுங் கூறிய வாற்றான் சிவபிரான் பண்டைக்காலத்து எல்லாராலும் முழுமுதற்கடவுளாகக் கொண்டு வணங்கப்பட்டார் என்ப துணரலாம்.

முருகன்.

இனி, அச்சிவபிரான் திருமகன் என்று சொல்லப்படும் முருகன் வழிபாட்டைப்பற்றிக் காண்பாம். நானிலத்துள் உயர்ந்த தன்மையதாய குறிஞ்சி முருகனுக்குரிய தென்பது முன்னங் கூறப்பட்டது. அக்குறிஞ் சிக் கிழவனாகிய குமரன் வணக்கம் சங்க இலக்கியங்களில் பலபடியாகப் பகரப்பட்டிருக்கின்றது.

"மறுமிடற்றண்ணற்கு மாசிலோள் தந்த
கடம்பமர் செல்வன் கடிநகர்" (பரி. 8)
"ஆலமர் செல்வனணிசால் மகன்" (கலி. 83)

என வருமடிகளான் நீலகண்டப்பிரானுக்கு உமையவள் பயந்த பிள்ளையே முருகன் என்பதை யுணரலாம். ஞாயிறு பசிய கடலின்கண் செவ்வொளி யோடு தோன்றி இருளைக் கெடுக்கு மாறுபோல முருகப்பெருமான் பசிய மயிலின் மேற்றோன்றித்தன்னை மனத்தால் நோக்குவாருடைய மனஇருளைக் கெடுப்பான் என்பதும், அம்முருகனுடைய ஒளியுருவம், தன்னைக் கட்புல னல் நோக்குவாருடைய இருவகை யிந்திரியங்களும் (அறிதற் கருவிகளும் செயற் கருவிகளும்) தாம் செல்லுதற்குரிய பொருள்கண்மேல் செல்லாதபடி இமைத்துப் பார்த்தற்குக் காரணமாக நோக்குவார் கண்ணிடங்களெல்லா வற்றினும் சென்று விளங்குகின்ற இயல்பின தென்பதும் தமிழர் கொள்கை யாதலைப் பின்வரும் திருமுருகாற்றுப்படையடிகள் விளக்குகின்றன.

"உலகமுவப்ப வலனேர்பு திரிதரு
பலர்புகழ் ஞாயிறு கடற்கண்டாங்கு
ஓவற விமைக்குஞ் சேண்விளங்கவிரொளி"

என்பது காண்க. இனி முருகன் அறுவகைமுகனும் ஆறிருதோளும் உடையவன் என்பதும் அம்முருகாற்றுப்படையா லுணரலாம். அவ்வறு வகை முகங்களும் செய்யுந் தொழில்கள் ஆறுருகும். அவை:—

1. பெருமையுடைத்தாய் இருண்ட உலகம் குற்றமின்றி விளங்கும்படி பல கிரணங்களையுந் தோற்றுவித்தல்.

2. தன்மாட்டன்புடையார் துதிக்க அதற்குப் பொருந்தி அவர்க்கு இனி தாக நடந்து அவர் மேற் சென்ற காதலாலே மகிழ்ந்து வேண்டும் வரங்களைக் கொடுத்தல்.

3. மந்திரநூலுள் விதிக்கப்பட்ட முறைமை தப்பாத அந்தணருடைய யாகங்களில் தீங்குவாராதபடி நினைத்தல்.

4. ஈண்டு வழங்காத வேதங்களிலும் நூல்களிலுமுள்ள நுண்பொருள் களை யாராய்ந்து இருடிகள் ஏமமுறும்படி யுணர்த்தித் திங்கள்போலத் திசைகளை விளக்குதல்.

5. நடுவுநிலைமையைக் கெடுத்து இவர்களைக் கொல்ல வேண்டுமென்று கறுவுதல்கொண்ட திருவுள்ளத்தோடே செறப்படும் அசுரர் முதலியோ ரைப் பொன்றக் கெடுத்துக் களவேள்வி வேட்டல்.

6. குறவர் மடமகளாகிய கொடியன இடையுடை வள்ளியுடனே மகிழ்ச்சிகொள்ளுதல். என்பன. இம்முகங்களுக்கேற்பப் பன்னிரண்டு

கைகளும் தொழில் செய்கின்றன என்று கூறப்பட்டிருக்கின்றது. இங்குக் கூறப்பட்ட தொழில்கள் யாவும் உலகநிகழ்ச்சிக்கு யோரிடையூறின்றி நடைபெற வேண்டுமென்ற எண்ணத்தோடே யியற்றப்படுதல் காண்க.

கண்ணிரண்டிருப்பினும் வேறுவேறு பொருள்களை யொருகாலத்துக் காணுவாக, முருகனுடைய ஆறுமுகங்களும் அறுவேறு தொழில்களை யியற்றின என்றல் யாங்ஙனம் பொருந்துமெனின்? இவ்வாராய்ச்சி எல்லாம் வல்ல இறைவனிடத்துப் பொருந்தாதென்க. இன்றேல் முருகன் அறுமுகமுடையவன் என்பது உருவகமெனினுமமையும்.

இத்தகைய பெருமை வாய்ந்த முருகப்பெருமான் பிறருக்கு அச்சத்தை விளைவிக்கும் அவுணர் தமக்குக் காவலாகப் பொருந்தச்செய்த சூர்மாவைக் கடலின்கண் சென்று கொன்றான் என்று ஒரு வரலாறு கேட்கப்படுகின்றது இதனை—

"மாக்கடன் முன்னி, யணங்குடையவுண ரேமம் புணர்க்குஞ்
சூருடை முழுமுதறடிந்த பேரிசைக்
கடுஞ்சின விறல்வேள் களிறூர்ந்தாங்கு"

எனப் பதிற்றுப்பத்திலும்,

"பாயிரும் பனிக்கடல் பார்துகள் படர்புக்குச்
சேயுயர்பிணிமுகம் ஊர்ந்தம ருழக்கித்
தீயழலுவைப்பத் திரியவிட்டெறிந்து
நோயுடை நுடங்கு சூர்மாமுதறடிந்து"

எனப் பரிபாடலினும்,

"அவுணர் நல்வலமடங்கக் கவிழிணர்
மாமுதறடிந்த மறுவில் கொற்றத்து
எய்யா நல்லிசைச் செவ்வேற் சேஎய்"

எனத் திருமுருகாற்றுப் படையினும் கூறப்படுதல் காண்க. இதுபோலவே கிரவுஞ்சம் என்னும் பெயருடைய குன்றத்தைப் பிளந்தமையுங் கேட்கப்படுகின்றது.

"புள்ளொடு பெயரிய பொருப்பிடை திறந்த வேல்"

எனப் பரிபாடலினும் (21)

"குன்றங் கொன்ற குன்றாக் கொற்றத்து
விண்பொரு நெடுவரை குறிஞ்சிக்கிழவ"

எனத் திருமுகாற்றுப் படையினுங் கூறப்படுதல் காண்க. இனி அம்முருகப் பெருமான் உவந்துறையும் இடங்களாகக் கூறப்படுவன வருமாறு:-

திருப்பரங்குன்றம், திருச்சீரலைவாய், திருவாவினன்குடி, திருவேரகம், என்ற தலங்களினும் தணிகையாதி குன்றங்கள் எல்லாவற்றினும்,

"ஊருர்:கொண்ட சீர் கெழுவிழவினும்
ஆர்வல ரேத்த மேவரு நிலையினும்
வேலன் றைஇய வெறியயர் களனும்
காடுங் காவும் கவின் பெறு துருத்தியும்
யாறுங் குளனும் வேறுபல் வைப்பும்
சதுக்கமுஞ் சந்தியும் புதுப்பூங் கடம்பு
மன்றமும் பொதியிலுங் கந்துடை நிலையினும்
... ...
வேண்டினர் வேண்டியாங் கெய்தினர் வழிபட
வாண்டாண் டுறைதலு மறிந்த வாறே" என்று

கூறப்படும் பல்வகை யிடங்களினும் இருப்பர் எனக் கூறப்படுதல் காண்க. யாண்டு யாண்டு அழகும் அமைதியும் அமைந்திருக்கின்றதோ ஆண்டாண்டு முருகனுறைவான் என்பது தமிழர் கொள்கையாதல் காண்க. இத்தகைய இடங்களினன்றி யிறைவனை மன வொருமையோடு இறைஞ்சுதல் இயலாமையும் ஈண் டுணர்தற் குரியது.

இனிக், குறிஞ்சி நிலமக்கள் தம்முடைய நிலைமைக்கேற்ப முருகனை வழிபட்டார்கள். இவ்வழிபாட்டையே வெறியாட்டு என விளம்புவர். இவ் வெறியாட்டுச் சங்க இலக்கியங்களில் பலவிடங்களில் பகரப்பட்டிருக்கின்றது. பொக்கமில் புலவராய நக்கீரனூர் தாமியற்றிய திரு முருகாற்றுப் படையுள் குறமகளாடிய வெறியாட்டைப்பற்றி விரித்துக் கூறியுள்ளார். வெறியாட்டு ஆடுமிடத்தில் கோழிக்கொடி கட்டி நெய்யொடு விராய வெண் சிறுகடுகை யப்பித் தான் வழிபடுதற்குரிய மந்திரத்தைத் தோன்றுமல் உச் சரித்து வழிபட்டு அழகிய மலர்களைத்தூவி, தம்மில் மாறுபாடு கொண்ட வடிவினையுடைய இரண்டு ஆடைகளை யுள்ளொன்றும் புறம்பொன்றுமாக உடுத்துச் சிவந்த நூலைக் கையிலே காப்பாகக் கட்டி வெண்பொரி சிதறி மிக்கவலி நிலைபெற்ற பெரியகாலையுடைய கொழுத்த கிடாயினது குருதி யோடே பிசைந்த தூய வெள்ளரிசியைச் சிறுபலியாக இட்டுப் பலபிரப்பும் வைத்துச் சிறிய பசிய மஞ்சளோடே நறிய சந்தன முதலியவற்றையும் தெளித்துப் பெரிய குளிர்ந்த செவ்வலரி மாலையினையும் பிற நறிய குளிர்ந்த மாலைகளையும் தமக்கொப்பில்லாதபடி யசையத் தொங்கச்செய்து, செறிந்த மலைப்பக்கத்திலுள்ள ஊர்களை வாழ்த்தி நறிய புகை கொடுத்து அந்நிலத்திற் கேற்ற குறிஞ்சிப் பண்ணைப்பாடி முழங்குகின்ற ஓசையையுடைய அருவி யோடே இனியபல வாச்சியங்களும் ஒலியாநிற்க செந்நிறத்தினையுடைய பல பூக்களையும் தூவி, அச்சம் வரும்படி குருதி விராய சிவந்த தினையினையும் பரப்பிக் குறச் சாதிப் பெண் முருகனுவக்கும் வாச்சியங்களை வாசிக்கப் பண்ணித் தெய்வமின் றென்பார் அஞ்சும்படி முருகன் வரும்படி வழிப்

படுத்தின அச்சம் பொருந்தின அகற்சியை யுடைய நகர்; என்ற கரு. தமைந்த—

" மாண்டலைக் கொடியொடு மண்ணிய மைவர " என்பதுமுதல்
" முருகாற்றுப் படுத்த வுருகெழு வியனகர் " என்னும்
அடிவரையுள்ள அடிகளா னதனை யுணர்க.

இக்காலத்துக் கோயிலின்கண் அந்தணர்களால் செய்யப் படுகின்ற துவஜாரோகணம் (கொடியேற்றுதல்) ஆவாகனம் (இறைவன் மனத்தினின்று வெளிப்படுவதாக ஊன்றி நினைத்தல் ஆவது முருகாற்றுப்படுத்தல்) பாவாடை போடுதல், (பல் பிரப்பிடுதல்) தூபம் (புகை) போடுதல், ஆசீர் வாதம், (வாழ்த்து) கூறுதல் முதலியன பண்டைத் தமிழ்நாட்டில் மலை வாழ்நராகிய குறவர்மாட்டும் இருந்ததாக நாம் அறிகின்றோம் ஆதலின், இக் கோயில் நிகழ்ச்சிகள் யாவும் ஆரியர்மாட்டுக் கற்றுக் கொண்டார்கள் தமிழர்கள் என்பது பொருந்தாக் கூற்றாய்ப் பொய்படும் என்பது கூற வேண்டாவாம்.

" என்னுள் வருதியோ நன்னடைக் கொடிச்சி
முருகு புணர்ந்தியன்ற வள்ளி போலநின்
னுருவு கண்ணெறிப்ப நோக்க லாற்றலனே "

என்ற அடிகளில்: தலைவியினழகைப் புகழ்ந்து கூறுந் தலைவன், " முருகு புணர்ந் தியன்ற வள்ளிபோல நின்னுருவு கண்ணெறிப்ப நோக்க லாற்ற லனே " என்று கூறுவதால் முருகனாகிய தெய்வம் ஏறிய பெண் வள்ளி யெனப் படுவாள் என்பதும் அவள் அங்ஙனம் ஆவேசங் கொண்டவிடத்து அவளுருவம் ஒளிவீசும் என்பதும் அறியக்கிடக்கின்றன.

இனி, இவ்வெறியாட்டுப் பெரும்பாலும், களவிற் புணர்ந்த காரி கையார் வேறுபாட்டிற்குக் காரணம் பேய்க் கோட்பட்டது என முதியோர் கருதிய வழியே நிகழ்வதாகக் காணப் படுகின்றது.

" கான் கெழு நாடன்
மணங்கமழ் வியன்மார் பணங்கிய செல்லல்
இதுவென வறியா மறுவரற் பொழுதில்
படியோர்த் தேய்த்த பல்புகழ்த் தடக்கை
நெடுவேட் பேணத் தணிகுவ ளிவளென
முதுவாய்ப் பெண்டி ரதுவாய்க் கூறக்
களநன் கிழைத்துக் கண்ணி சூட்டி
வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலிகொடுத்து

உருவச் செந்திணைக் குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள்."

எனவரும் அகநானூற்றடிகளில்: தலைவன் மார்பு வருத்திய வருத்தத்தை இதுவென வறியாது கலங்கும்பொழுது, முருகனுக்கு வெறியாட்டயரத் தணிவானெனக் கட்டுவிச்சி கூற வெறியாட்டயர்ந்தார்கள் என்ற கருத்து விளங்குதல் காண்க. வெறியாட்டு நிகழ்த்தினால் நோய் தீரும் எனப் பண்டைக்காலத்துக் கொண்டிருந்த கொள்கை உண்மையேயாயினும் காம நோய்ப் பட்டவர்களிடத்தும் இவ்வெறி யாட்டயர்ந்த வழி நோய் தீரும் என்று வேலன் கூறுவது பொய்மை யாகும் என்பதை அகத்தைப் பற்றிக் கூறும் நூல்களிற் பரக்கக் காணலாம்.

" வெறியென வுணர்ந்த வேலனேய் மருந்து
அறியா னுகுத லன்னை காணிய ... ...
... ...
வாரற்க தில்ல ... ...
இலங்கு மலை நாட னிரவினானே."

எனவரும் குறுந்தொகைச் செய்யுள் (360) அடிகளில்: வெறியாடினால் நோய்தீரும் எனக் கூறிய வேலன் மொழி பொய்: அவன் நோய்க்குரிய மருந்தறியாதவன் என்பதை அன்னைகாணும் வண்ணம் தலைவன் இன்றிரவு வாராதிருப்பானாக; எனத் தோழி வேண்டுகின்றாள். தலைவன் வருவானேல் அவனைக் கண் ணுற்றமையின் தலைவியின் நோய் தணியும், தணியவே இது வெறியாடின மையால் தணிந்தது என்று அன்னை கருதுவாள். அவள் அங்ஙனம் கருதாது வேலன் பொய்ம்மையை யுணர்வாளாக; என்ற கருத்தமைந்திருத்தல் காண்க. இங்ஙனம் பொய்ம்மையாக வெறியாட்டு இயற்றவும் வேலன் வருகின்றான் என்பதற்காக வேலனை வெறுத்துத் தோழி, " கடவுளாயினு மாக, மடவைமன்ற வாழிய முருகே" எனக் கூறுவதாக நற்றிணையில் காணப்படுகின்றது.

இனி, முருகனை வழிபடத் திருப்பரங்குன்றத்திற்குச் செல்ப வர்கள் பல்வகைச் சந்தனம், நறும்புகை வளியால் விளியா விளக்கு, நறு மணமலர், இசையுறு முழவம், மணி, கயிறு, மயில், குடாரி, யானை, இவை களை யேந்திக்கொண்டு சென்று முருகனுக் குரிமையாக்கித் தொழு வார்கள் என்பதை—

" வேறுபடு சாந்தமும் வீறுபடு புகையும்
ஆறு செல்வளியி னவியா விளக்கமும்
நாறுகமழ் வீயும் கூறுமிசை முழவமும்
மணியுங் கயிறும் மயிலுங் குடாரியும்

பிணிமுக முளப்படப் பிறவு மேந்தி
அருவரை சேரத் தொழுநர்" (பரி. 8.)

என்ற அடிகள் அறிவுறுத்துகின்றன. இதன்கண்: "பிணிமுக முளப் படப் பிறவு மேந்தி" என்றமையின், யானை மயில் முதலிய மண்ணானும் மரத்தானும் செய்த உருவங்களையே யேந்திச் சென்றார்கள் என்பதை யுணரலாம்.

மக்கள் அடைய விரும்பும் பயன்களை யெல்லாம் முருகப் பெருமானை வேண்டிப் பெறுதல் இயல்பாக இருந்திருக்கின்றது. தலைவர்களைப் பிரிந்து தனித்தில்லிருக்கும் தலைவியர்கள் தம் கனவின்கண் தலைவர் தம்மைத் தொட்டதாகக் கண்டவர்கள், நனவின்கண் அறியாது அயர்ந்து முருகப்பெருமானை வணங்கி வரங் கேட்கின்றார்கள். இதனை—

"கனவிற் றொட்டது கைபிழையாது
நனவிற் சேப்ப நின்னளிபுனல் வையை
வருபுன லணிகென வரங் கொள் வோரும்" (பரி. 8.)

என்ற அடிகளானுணரலாம். இதன்கண் தலைவியர்கள், முருகனிடத்துச் சென்று எம்மை யெம்கணவர் கனவின்கண் தொட்டது பிழையாது நனவின்கண்ணே யெம்பால் அன்பால் தங்குமாறு, நின்வையை யாறு புதுப் புனலால் பொலிவதாக; என்று வரங் கேட்குந் தன்மை யமைந்திருத்தல் காண்க.

பெண்டிர் தமக்குப் பிள்ளைப் பேறு வேண்டுமாயின் முருகன் கோயிலில் சென்று எம்வயிற்றின்கண் கருவுறுவதாக வென்றும், உற்றால் இன்னது செய்வோம் என்றும் கூறிக் கொள்ளுதல் இயல்பென்று தோன்றுகின்றது.

"கருவயி றுறு கெனக் கடம்படுவோரும்" (பரி. 8)

என்பது காண்க. இங்ஙனம் வேண்டிக் கொண்டவர்கள், பிள்ளைப் பேற்றைப் பெற்றிருந்தார்கள் என்பதை,—

"குன்றக் குறவன் கடவுட் பேணி
யிரந்தனன் பெற்ற எல்வளைக் குறுமகள்" (ஐங். 25)

எனவரும் அடிகளானுணரலாம். இனித்தலைவர்கள் பொருள்வயிற் பிரிந்தகாலத்துத் தலைவியர்கள் முருகன் கோயிற்குச்சென்று முருகனை வணங்கி எம்தலைவர்கள் கருதியாங்குச் செய்பொருள் வாய்ப்பதாக; எனவேண்டிக் கொள்வார்கள். பின்னர் அம்முருகனுடைய திருவுள்ளத்தை நற்சொல் கேட்டல் பல்லியினொலி கேட்டல் முதலியவற்றானறிந்து கொள்ளச் செவிசாய்த்துக் கொண்டிருப்பார்கள் என்பதை,—

" செய்பொருள் வாய்க்கெனச் செவிசாய்ப்போரும் " (பரி. 8)

என்ற அடியுணர்த்துகின்றது. அங்ஙனமே போர்கருதிச் சென்ற தலைவர்களைப் பிரிந்த மறக்குடி மங்கையர், முருகனை வணங்கி, 'அமர் செய்யச் சென்ற எங்காதலர் பலரும் வியக்கும் வண்ணம் போர்செய்து வெல்வாராக' என்று வேண்டிக் கொள்வார்கள் என்பதை,—

" ஐயமரடுகென அருச்சிப் போரும் "

என்னுமடி யுணர்த்துதல் காண்க.

குறமகளொருத்தி தான் விரும்பிய கணவனை மணந்துகொள்ள வேண்டுமென்னும் விருப்பத்தோடு முருகனுக்குப் தேம்பலி தந்தாள் என்பதை ஒருபுலவர்,

" குன்றக் குறவன் காதன் மடமகள்
மன்ற வேங்கை மலர்சில கொண்டு
மலையுறை கடவுள் குலமுதல் வழுத்தித்
தேம்பலி செய்த வீர்நறுங் கையள் " என்று

அழகுபடக் கூறியிருத்தல் காண்க. இனி பட்டினப்பாலையில்,

கிளிமழலை மென் சாய லோர்......
... ...
செறிதொடி முன்கை கூப்பிச் செவ்வேள்—
வெறியாடு மகளிரொடு செறியத் தாய்க்
குழ லகவ யாழ் முரல
முழ வதிர முர சியம்ப
விழ வறு வியலாவணத்து
மையறு சிறப்பிற் றெய்வம் சேர்த்திய
மலரணி வாயிற் பலர் தொழுகொடியும் "

எனக் கூறப்பட்ட அடிகளை நோக்கின் பலவாக்கியங்களு முழங்கப் பலருந் தொழுதற்குரிய முருகன் கோயில் வாயிலில் கொடிகட்டி யிருந்தமை விளங்கும். அங்ஙனம் கொடிகட்டி விழா செய்தலுண்டென்பதினு னுணரலாம்.

முருகனை வழிபடுங்காலத்து ஆறெழுத்தாலாய மந்திரத்தை மெல்ல உச்சரித்துக் கொண்டு மலரேந்திச் சென்று அம் முருகனுக் கணிந்து வழிபடுதல் உயர்ந்தோர்கள் இயல்பு என்று தோன்றுகின்றது இதனை,

" புலராக் காழகம் புலர வுடீஇ
உச்சிக் கூப்பிய கையினர் தற்புகழ்ந்

தாறெழுத் தடக்கிய அருமறைக் கேள்வி
நாவியன் மருங்கின் நவிலப்பாடி
விரையுறு நறுமல ரேந்திப் பெரிதுவந்து
ஏரகத் துறை தலு முரியன்" என்ற

திருமுருகாற்றுப் படையா னுணரலாம். சிலர் உலகத்தழியும் பொருளகளை வேண்டிநிற்க, ஒரு சிலர் அவற்றையொழித்து அழியா நிலையினதாய அருள், அன்பு, அறம் என்பனவே யெமக்கு வேண்டுமென்று இறைவனை வேண்டு கின்றார்கள். இதனை,

"யாமிரப்பவை, பொருளும் பொன்னும் போகமுமல்ல—நின்பால்
அருளு மன்பு மறனு மூன்று
முருளிணர்க் கடம்பி னெலிதாரோயே" எனவரும்

பரிபாடற் பகுதியான் நன்குணரலாம். இங்ஙனம் மக்களேயன்றி முப்பெருங்கடவுளர்களும் முப்பத்து முக்கோடி தேவர்களும் பதினெண் கணங்களும் முருகனை வழிபட்டார்கள் என்பதை,—

"உலகங் காக்கும் ஒன்றுபுரி கொள்கைப்
பலர் புகழ் மூவருந் தலைவராக
வேமுறு ஞாலந் தன்னிற் றோன்றித்
தாமரை பயந்த தாவிலூழி
நான்முக வொருவற் சுட்டிக் காண்வரப்
பகலிற் றோன்று மிகலில் காட்சி
நால் வேறியற்கைப் பதினொரு மூவரோ
டொன்பதிற்றிரட்டி யுயர் நிலை பெறீஇயர்
... ...
... ...
அந்தரக் கொட்பினர் வந்துடன் காண" எனத்

திருமுருகாற்றுப்படை கூறுகின்றது. இங்ஙனமே எட்டாவது பரிபாடலும் முப்பெருங்கடவுளர் முருகனை வணங்கு மியல்பைக் கூறுகின்றது. இவ்வாறு நந்தமிழ் மக்களிடை முருகன் வழிபாடு பல்லாற்றானும் பண்டைக்காலத்துச் சிறப்புற்றிருந்தது.

இங்ஙனம் கடவுள் வழிபாடு சிறப்புற்றிருந்த பண்டைக்காலத்தும் அறத்தைச் செய்யாதவர்களும் தவஞ் செய்யத் தொடங்கி யவஞ் செய்பவர்களும் மறுபிறப்பு இல்லை யென்ப வர்களும் இல்லாமலில்லை. என்பதை,—

"சேரா வறத்துச் சீரிலோரும்
அழிதவப் படிவத் தயரியோரும்
மறுபிறப் பில்லென்னும் மடவோரும் சேரார்
நின்னிழல்"

என்ற பரிபாடற் பகுதி யுணர்த்துதல் காண்க. இவ்வாறு சிறுபான்மை யோர் இருப்பினும் தமிழ் நாட்டில் முருகன் வழிபாடு தலைசிறந்து விளங்கிய தென்பதில் ஐயமில்லை.

திருமால்.

திருமாலை முல்லைநிலத் தெய்வமாக நம் பண்டைக்காலத் தண்டமிழ் மக்கள் கொண்டிருந்தார்கள். அத்திருமாலின் வணக்கமும் சங்க இலக்கியங்களில் பலபடியாகக் காணக் கிடக்கின்றது. திருமால், சிவந்த கண்களையும் பூவைப்பூவன்ன நீலநிறத்தையும் திருமகள் தங்கிய மார்பினையும் அம்மார்பில் அணிந்த கவுத்துவ மணியினையும் பொன்னுடையினையும் கருடக் கொடியினையும் உடையவர் என்றும், சக்கரப்படையொடு வலம்புரிச் சங்கையும் தாங்கியிருப்பார் என்றும் தமிழர் கொண்டிருந்தார்கள். இதனை,

"எரிமலர் சினைஇய கண்ணை பூவை
வரிமலர் புரையு மேனியை மேனித்
திருஞெமர்ந் தமர்ந்த மார்பினை மார்பிற்
றெரிமணி பிறங்கும் பூணினை மால்வரை
யெரிதிரிந்தன்ன பொன்புனை யுடுக்கையை
சேவலங் கொடியோய்" (பரி. 1) எனவும்

"நனந்தலையுலகம் வளைஇ நேமியொடு
வலம்புரி பொறித்த மாதாங்கு தடக்கை
நீர்செல நிமிர்ந்த மாஅல்." (முல்லைப்பாட்டு)

எனவும் வரும் அடிகள் உணர்த்துகின்றன. உலகந் தோன்றுத ஆதிக் காலத்தே அஞ்சத்தக்க வெள்ளத்தின நடுவண் அயனொடு மலர்ந்த உந்தித் தாமரையை யுடையவர் திருமால் என்பதை,

"மாநில மியலா முதன்முறை யமைத்து
நாம வெள்ளத்து நடுவண் டோன்றிய
வாய் மொழி மகனொடு மலர்ந்த
தாமரைப் பொகுட்டு நின்னேமி நிழலே" (பரி. 3)

என்ற அடிகள் உணர்த்துதல் காண்க. திருமால் வாமன உருவங்

கொண்டு மாவலிபால் சென்று மூவடிமண் பெற்று ஞால முழுமையையும் மூன்றடியாக அளந்தார் என்ற செய்தியை,

" ஞாலமூன்றடித்தாய முதல்வன் " (கலி. 124)

என்னுமடியுணர்த்தும். திங்களைப்பற்றிய பாம்பை ஒருகாலத்து விடுவித்தான் திருமால் என்ற வரலாறு,

" பான்மதி சேர்ந்த அரவினைக் கோள்விடுக்கும்
நீனிற வண்ணனும் போன்ம் " என்ற

கலித்தொகை யடிகளானுணர்த்தப் படுகின்றது. அவன் கேசி யென்னும் பெயருடைய அரக்கனைக் கொன்றான் என்பதை,

" கூந்த லென்னும் பெயரொடு கூந்த
லெரிசினங் கொன்றாய் "

என்ற அடியானுணரலாம். இனித் தன்மாட்டன்புடைய பிரகலாதனை இரணியன் துன்புறுத்திய வழித் திருமால் நரசிங்க உருவத்தோடு தோன்றி இரணியனைக் கொன்றார் என்றசெய்தி நான்காவது பரிபாடலால் நன்கறியக் கிடக்கின்றது.

திருமால் மோகினியுருவங் கொண்டு அமிழ்து பகிர்ந்தார் என்ற வரலாற்றை,

" நகை யச்சாக நல்லமிர்து கலந்த
நடுவு நிலைதிறம்பிய நயமிலொருகை " என்ற

பரிபாடலடிகளா னறியலாம். இனித் திருமாலுக்கு உருவம் வேள்வித் தலைவன் கூறும் மந்திரம் எனவும் அவருடைய உணவு வேள்வியிற்றரும் ஆடு எனவும் அந்தணர்காணும் அவர் தோற்றம் வேள்வித் தீயென்றும் கூறப்பட்டுள்ளன. இதனை,

" கேள்வியுட் கிளந்த ஆசானுரையும்
படிநிலை வேள்வியுட் பற்றியாடு கொளலும்
புகழியைந்திசை மறை கனன்முறை மூட்டித்
திகழொளி யொண்சுடர் வளப்பாடு கொளலும்
நின்னுருபுடனுண்டி, பிற ருடம்படுவாரா
நின்னொடுபுரைய அந்தணர் காணும் வரவு "

என்ற பரிபாடற் பகுதியானுணர்க.

வெம்மை, விளக்கம், தண்மை, சாயல் (மென்மை) அருள்சுரத்தல் வண்மை, புரத்தல், பொறுமை, நாற்றம், ஒளி, தோற்றம், அகலம், உருவம், ஒலி, வருதல், ஒடுங்குதல். ஆய தன்மைகளைத் திருமால் உடையவர் என்றும், ஆயின் அவை அவர் மாட்டுளவாக எளிதிற்காண வியலர

வென்று அவற்றை யுலகப் பொருள்களிலே காண்டற் கெளிதாமாறு அவனருளால் அமைக்கப்பட்டுக் கிடக்கின்றன என்றும்தோன்றுகின்றன.

“ நின், வெம்மையும் விளக்கமும் ஞாயிற்றுள
நின், தண்மையுஞ் சாயலுந் திங்களுள
நின், சுரத்தலும் வண்மையும் மாரியுள
நின், புரத்தலும் நோன்மையும் ஞாலத்துள
நின், நாற்றமும் ஒண்மையும் பூவையுள
நின், தோற்றமும் அகலமும் நீரினுள
நின், உருவமு மொலியுமாகாயத்துள
நின், வருதலு மொடுக்கமு மருத்தினுள ” (பரி. 4)

என்ற அடிகளிற் காண்க. திருமால் எழுந்தருளியிருக்கும் இடங்களாகக் கூறப்படுவன,

“ அழல்புரை குழைகொழு நிழறரும்பலசினை
ஆலமுங் கடம்பு நல்யாற்று நடுவும்
கால்வழக் கறுநிலைக் குன்றமும் பிறவும்
அவ்வவை மேய வேறு வேறு பெயரோய் ” என்ற

அடிகளான், ஆலமரம், கடம்பமரம், ஆற்றிடைக்குறை, குன்றம் இவை போன்ற பிற இடங்கள் என்பதை யுணரலாம். முல்லை நிலமக்கள் தாங்கள் செய்புந் தொழிலினைத் தொடங்குங்கால் முன்னர்த் திருமாலை வணங்கியே தொடங்குவார்கள். என்பதை,—

“ துறையுமாலமுந் தொல்வலி மராஅமும்
முறையுளி பராஅய்ப் பாய்ந்தனர் தொழூஉ ” என்ற

கலித்தொகையடிகளில் (101) ஏறுதழுவத் தொடங்கும் முல்லைநில மக்கள் திருமாலை வணங்கித் தொழுவின்கண் பாய்ந்தார்கள் என்று கூறியிருத்தலின் அறியலாம். திருமாலுறையும் இடங்களாகக் கூறப்படும் இடங்களை நோக்குமிடத்து அழகிய இனிய இடங்களிலெல்லாம் கடவுள் உறைவார் என்பதே பண்டைத்தமிழர் கொள்கையாதல் புலனாகும். முருகனுறையும் இடங்களும் இங்ஙனமே கூறப்படுதல் காண்க.

இத்திருமாலை இறையும் பிரியா நினைவினராய் அன்பர்கள், மெய்ந் நூல்களை விரித்த விமல! எங்களுடைய விரும்பத்தக்க சுற்றத்தோடு நின்னடியின்கண் உறைதல் நாள்தோறும் இயைவதாக; என நின்றுள் தொழுது இன்புறும் நெஞ்சத்தோடு பரவுகின்றேம் என்று கூறுவதை,—

“ காமரு சுற்றமொடு ஒருங்கு நின்னடியுறை
யாமியைந் தொன்றுபு வைகலும் பொலிகென

ஏமுறு நெஞ்சத்தேம் பரவுதும்
வாய்மொழிப்புலவ நின்றாணிழல் தொழுதே'' என்ற

பரிபாடற் பகுதியானுணரலாம். இன்னுஞ் சிலர் எம்மறிவு கொடுமை யறியா தொழிவதாக என்று சுற்றத்தோடு வணங்குகின்றோம், என்று கூறுவதாகப் பிறரையும் உளப்படுத்தி யொருபுலவர்,

"கடும்பொடுங் கடும்பொடும் பரவுதும்
கொடும்பாடறியற்க வெம்மறி வெனவே'' என்று

கூறியிருத்தல் காண்க. இங்ஙனம் திருமாலின் உருவஞ் செயல்களை யுணர்ந்து முல்லைநில மக்களே யன்றி யேனையோரும் அவரை வணங்கி வந்தனர் என்க.

பலதேவன்.

இனி, இங்குக் கூறிய திருமாலின் அவதாரமென்று கூறப்படும் பலதேவன் வணக்கமும் சங்க இலக்கியங்களில் கூறப்படுவதேயாம். பலதேவன் முடிமீது ஆதிசேடன் ஆயிரம் தலையை விரித்துக்கொண்டு இருக்கின்றான் என்பதும், வெள்ளைமேனியில் நீல மலர்மாலை அணிந்துளான் என்பதும், வளைந்த கலப்பையை ஆயுதமாக வுடையவன் என்பதும், ஒரு குழை யணிந்தவன் என்பதும் பண்டைத்தமிழர் கொள்கை யென்பதை,—

"ஆயிரம் விரித்த அணங்குடை யருந்தலை
தீயுமிழ் திறனெடு முடிமிசையணவர
மாயுடை மலர்மார்பின் மையில் வால்வளை மேனிச்
சேயுயர் பணைமிசை யெழில் வேழ மேந்திய
வாய்வாங்கு வளைநாஞ்சி லொருகுழை யொருவனை''

எனவரும் பரிபாடற்பகுதி யுணர்த்துதல் காண்க. இனி, கண்ணனுக்குப் பலதேவன் மூத்தவன் என்பதை,—

"ஞால மூன்றடித்தாய முதல்வற்கு முதுமுறை
பாலன்ன மேனியான்,'' (கலி. 124)

என்றுகூறி யிருத்தலானுணர்க. இதுகாறுங் கூறிய சிவன், முருகன் திருமால், பலதேவன் என்னும் நால்வர்களே உலகிற்கு இடையூறு வாராமற் காக்கும் வலியும் புகழும் உடையவர் என்பது நம் பழந்தமிழ் மக்கள் கொள்கை யென்பதை,—

"ஏற்று வலனுயரிய எரிமருளவிர் சடை
மாற்றருங் கணிச்சி மணிமிடற் றோனும்
கடல்வளர் புரிவளை புரையு மேனி
அடல் வெந்நாஞ்சில் பனைக்கொடியோனும்

மண்ணுறு திருமணி புரையு மேனி
விண்ணுயர் பொற்கொடி விறல் வெய்யோனும்
அணிமயி லுயரிய மாறு வென்றிப்
பிணிமுக வூர்தியொண் செய்யோனு மென
ஞாலங் காக்குங் கால முன்பிற்
றோலா நல்லிசை நால்வர்'' எனவரும்

புறநானூற்றடிகள் நன்குணர்த்துகின்றன. இந்நால்வரைக் கூறுமிடத்தும் சிவபெருமானை முதற்கட் கூறியிருத்தல் காண்க. கடைச்சங்க காலத்துத் தமிழ்மக்கள் சிறப்பாகக் கொண்ட தெய்வங்கள் நான்கென்பதும் அத் தெய்வங்களுள்ளும் சிவபிரானுக்கே முதன்மையும் தலைமையு முண்டென் பதும் உணரத்தக்கன.

கொற்றவை.

கொற்றவை வழிபாடும் நம் பண்டைத் தமிழர்க்குரியதே யாகும். இக கொற்றவையை வணங்குபவர்கள் வீரர்களே யாவர். தமக்கு வெற்றியும் வீரமும் தருபவள் கொற்றவையே யென்பது அவ்வீரர் கொள்கை. கொற்றவையை வீரத்திற்குரிய கடவுளாகக் கொண்டமைக் கேற்ப அவளிருக்கையாகிய கட்டில் அமைக்கப்பட்டிருக்கும். அது யாங்ஙனமெனின்? தாம் போர்செய்யும் நினைவற்றவர் என்பதையுணர்த்த வேண்டி வில்லைவளைக்காது, நிமிர்த்துக்கொண்டு, தன் கோலின் கீழ்ப் படியாத வெற்றிவேந்தர்களுடைய முரசங்களை யழித்து அவ்வேந்தர்க ளுடைய பட்டத்து யானைகளின் கொம்புகளை அவ்யானைகள் வலியாற் பிளிறுமாறு அறுத்துச் செய்யப்பட்ட தெய்வத்தன்மைவாய்ந்த கட்டிலின் மேல் கொற்றவை யிருப்பாள்; என்ற கருத்தமைந்த,—

"வில்குலை யறுத்துக் கோலின் வாரா
வெல்போர் வேந்தர் முரசுகண் போழ்ந்தவர்
அரசுவா வழைப்பக் கோடறுத்தியற்றிய
அணங்குடை மரபிற் கட்டின் மேலிருந்து'' (பதிற். 79)

என்ற அடிகளைக் கொண்டுணர்க. அக் கொற்றவை யுண்ணுமுணவும் வீரத்தின் மிகுதியை வெளிப்படுத்தும் இயல்பினது; என்பதை: போர் செய்தலையே தமக்கியல்பாகக் கொண்டுள்ள வீரர்கள் தங்கள் மார்பைத் திறந்து விடுங்குருதி, புறத்தில் விழுந்தாலன்றி அவர்கள் தருமுணவை யேற்றுக் கொள்ளா வியல்பினள் என்ற கருத்தமைந்த,—

"தும்பை சான்ற மெய்தயங் குயக்கத்து
நிறம்படு குருதி புறம்படினல்லது

மடையெதிர் கொள்ளா அஞ்சுவருமரபிற்
கடவுளயிரை ''

என்ற பதிற்றுப்பத்துப் பகுதியானுணரலாம். இதனுல் பண்டைக் காலத்துக் கொற்றவை வழிபாட்டினியல்பு நன்கு புலனுதல் காண்க.

திருமகள்

இனித் திருமகள் வழிபாடும் பண்டைக் காலத்திலிருந்ததெனத் தோன்றுகின்றது. என்னை? எதிரெதிருயந்த இரண்டு மலையினின்றும் வீழ்கின்ற அருவி, தன்மேல்வீழ, மலர்ந்துதோன்றும் வேங்கை மரத்திற் குவமையாக,—

"வரிநுத லெழில்வேழம் பூநீர் மேற் சொரிதரப்
புரி நெகிழ் தாமரை மலரங்கண் வீறெய்தித்
திருநயந் திருந்தன்ன தேங்கமழ் விறல் வெற்ப!''

எனவரும் கலித்தொகை யடிகளில்: இருமருங்கும் இரண்டு யானைகள் பூவொடு விராய நீரை மேல் சொரியாநிற்க விரிந்த செந்தாமரை மலரின் கண் திருமகள் வீற்றிருக்கும் நிலையைக் கூறியிருத்தலினென்பது இங்ஙனம் ஓர் உருவத்தைக் கண்டன்றி யிவ்வுவமை கூற இயலாதாகலின், இங்குக் கூறப்பட்ட திருமகள் உருவவழிபாடு பண்டைக் காலத்திருந்த தென்பதைத் துணியலாம்.

காமன்.

காமனைக் கடவுளாக வணங்குதலும் அவனுக்கு வேனிற் காலத்து விழாவயர்தலும் பண்டைக்காலத் தமிழரியல்பு. அக்காமன் நிறம் கருமை யென்பதும், அவன்கொடி மீனேறு என்பதும் அலரம்புகள் ஐந்துடையா னென்பதும் அவ்வலரம்புகளால் மக்கட்குக் காமவுணர்ச்சியை யெழுப்ப வல்லானென்பதும் நம்முடைய தமிழர் கொள்கைகள்.

"மீனேற்றுக் கொடியோன் போல் மிஞிறார்க்குங் காஞ்சியும்''

என்ற கலித் தொகையடியில், கரு நிறக்காஞ்சி மலருக் குவமையாக மீனேற்றுக் கொடியோனுகிய காமனைக் கூறியிருத்தலின் காமன் கரு நிறத்தன் என்பதுணரலாம். அவன் மீனைக் கொடியாக உடையவன் என்பதை,—

"சுறு வேறெழுதிய மோதிரந் தொட்டாள்
குறியறிந் தேன் காமன் கொடியெழுதி'' என்ற

கலித்தொகை யடிகளில்: சுறுவே றெழுதிய மோதிரத்தைக் கூறுகின் றுழிக் காமன் கொடி யெழுதியதாகக் கூறியிருத்தலின் உணரலாம்.

"கவலையால் காமனும் படைவிடு வனப்பினேள்" (108. கலி)

"படையிடுவான் மற்கண்டீர் காமன் மடையடும்
பாலொடு கோட்டம்புகின்" (109. கலி)

"தன்னெஞ் சொருவற் கினைவித்தல் யாவர்க்கு
மன்னவோ காம நின்னம்பு" (147. கலி)

"பணையீன்ற மாவூர்ந்தவன் வரக் காமன்
கணையிரப் பேன் கால்புல்லிக் கொண்டு" (147. கலி)

எனவருமடிகளான், காமன் அம்புகளை யுடையான் என்பதும் அவை மக்கட்குக் காமத்தை யுண்டாக்குமென்பதும் அறியப்படுதல் காண்க.

"நாமில்லாப் புலம்பாயின் நடுக்கஞ் செய் பொழுதாயின்
காமவேள் விழவாயிற் கலங்குவள் பெரிதென—
... ...
... ... துணை தந்தார் விரைந்தே" (26. கலி)

என்ற அடிகளில்: தலைவன், 'பிரிந்தார்க்கு நடுக்கஞ்செய்யும் வேனிற் காலத்துக் காமவேள்விழா நடைபெறுமாயின் நாமில்லாது தனிமையுற்ற தலைவி பெரிதும் நடுங்குவாள்;' என்று விரைந்து வந்தான்; என்று கூறி யிருத்தல் காண்க. இதனால் பண்டைக்காலத்துக் காமவேள் விழா நடை பெறுதலும், அவ்விழவில் காதலர் பிரியாமலிருக்குமியல்பினர் என்பதும் பெறப்படுதல் காண்க.

"உறலியா மொளிவாட உயர்ந்தவன் விழவினுள்
விறலிழை யவரொடு விளையாடுவான் மன்னோ" (கலி. 29)

"மல்கிய துருத்தியுள் மகிழ்துணைப் புணர்ந்தவர்
வில்லவன் விழவினுள் விளையாடும் பொழுதன்றோ" (கலி. 34)

எனவருமடிகளில்: 'உயர்ந்தவன் விழவு' 'வில்லவன் விழவு' என்பன காம வேள்விழவே யாகும். விழாக்காலத்துக் காதலர் பிரியாது நின்று ஆற்றிடைக் குறைக்கண் விளையாடுவார்கள் என்பதும் இவ்வடிகளானே யுணரப்படும்.

ஆதிசேடன்.

ஆதிசேடன் வணக்கமும் பண்டைக்காலத்துண்டு. திருமால் கடல் கடைந்த ஞான்று நாணாக இருந்தான் என்பது ஆதிசேடனுக்கோர் சிறப்பு. மலையொடு கூடிய மாபெரும் பூமியைத் தாங்கிக் கொண் டிருப்பவன் ஆதிசேடனே எனத் தமிழர்கள் கொண்டிருந்தார்கள் என்பதை,—

" மணிபுரை மாமலை ஞாறிய ஞாலம்
அணிபோற் பொறுத்தா ருந்தாம்" எனவரும்

பரிபாடற்றிரட்டா னுணரலாம். சிவபிரான் திரிபுரமெரித்தகாலத்து இமைய வில்லிற்கு நாணாக இருந்தவன் ஆதிசேடன் என்பதை,—

" செல்விடைப் பாகன் திரிபுரம் செற்றுழிக்
கல்லுயர் சென்னி யிமையவில் நாணாகித்
தொல்புகழ் தந்தாருந் தாம்." என்ற

பரிபாடற்றிரட்டானு ணரலாம். இவ்வாதிசேடனுக்குக் கோயில் அமைத் திருந்தார்கள் என்றும் அக்கோயில் துறக்கத்தை நிகர்க்குமென்றும் கீழ் வரும் அடிகளுணர்த்துகின்றன.

" துளங்கா விழுச்சீர் துறக்கம் புரையும்
... ...
இரு கேழுத்தி யணிந்த வெருத்தின்
வரை கெழு செல்வனகர்." எனல் காண்க

அவ்வாதிசேடனை மக்கள் வணங்கி வந்தார்கள். என்பதை,—

" அணங்குடை யருந்தலை யாயிரம் விரித்த
கணங் கொள் சுற்றத் தண்ணலை வணங்கி
நல்லடி யேத்தி நிற்பாவுதும்." எனவரும்

பரிபாடற்றிரட் டுணர்த்துகின்றது.

ஞாயிறு.

உலகத்துக் கண்முன்காணும் கடவுளாகிய ஞாயிற்றை வணங்குதல் பண்டைத் தமிழர் கொண்ட வழக்கமெனக் காணப்படுகின்றது. இரு ளகற்றிப் பொருள்களை விளக்கி யுணவுப் பொருள்களையும் உண்டாக்கித் தருகின்ற ஞாயிற்றை வணங்குதல் இன்றியமையாததன்றோ?

" முந்நீர் மீமிசைப் பலர்தொழத் தோன்றி
ஏமுற விளங்கிய சுடரினும்" எனவரும்

நற்றிணையடிகளான் (283) ஞாயிறு கடலின்கண்ணே தோன்றுங்கால் பலருந் தொழுவார்கள் என்பது போதருதல் காண்க. இச் செஞ் ஞாயிற்றுக்குத் தேர் ஒன்றுள தென்பதும் அத்தேரில் குதிரைகள் பூட் டப்பட்டிருக்கும் என்பதும் அக்குதிரைகள் ஓய்வின்றிச் செல்லும் இயல் பின வென்பதும் பண்டையோர் கொள்கையாகத் தோன்றுகின்றது.

" தொல்லிசைத் தொழில் மாக்கள்
காய்சினத்த கதிர்ச் செல்வன்

தேர்பூண்ட மா போல
வைகறுறு மசை வின்றி " எனவரும்

பட்டினப்பாலைப் பகுதியில் நாடொறும் அசைவின்றித் தொழில் செய்யு மாக்களுக் குவமையாகக் கதிர்ச் செல்வன் தேர்பூண்ட குதிரைகளைக் கூறி யிருத்தல் காண்க.

திங்கள்.

பிறைத்திங்கள் வணக்கம் பண்டைக்காலத் தண்டமிழ்ப் பெண்டி ரிடத்திருந்து வந்தது. அவர்கள் பிறையை வணங்குவது, மணஞ்செய்து கொள்ளுவதற்கு முன்பேயாகும். மணஞ்செய்து கொண்டபின்னர் அல் லது ஒருகாதலனை உள்ளத்தில் தலைவனாகக் கொண்ட பின்னர் பிறையைத் தொழுதலில்லை. தலைவி ஒரு தலைவனைக் காதலித்துள்ளாள் என்பதைப் பிறை தொழாமை கொண்டும் உணர்வதுண்டு.

" ஒள்ளிழைமகளிர் உயர்பிறை தொழூஉம்
புல்லென்மாலை." (அகநா. 239) எனவும்,

" பலர் தொழச், செய்வாய் வானத் தையெனத் தோன்றி
இன்னம் பிறந்தன்று பிறையே." (குறுந். 307)

எனவும் வருமடிகளில் தமிழ்மகளிர் பிறைத் திங்கள் வழிபாட்டை யுணரலாம்.

இல்லுறை கடவுள்.

இல்லுறை கடவுள் என்று சொல்லப்படுந் தெய்வத்தைத் தமிழர் வணங்கி வரம்பெறுதலும் பண்டைக்காலத்துண்டு. அத் தெய்வத்திற் குணவு படைத்து வணங்கித் தாம்கருதியதை முடிப்பது தமிழர் வழக்கம்.

" யாமும், வல்லே வருக வரைந்த நாளென
நல்லிறை மெல்விரல் கடப்பி
இல்லுறை கடவுட்காக்குதும் பலியே" (அகநா. 282)

என்ற அடிகளில் மணந்து கொள்ளுநாள் விரைவில் வருவதாக என வேண்டிக் கொண்டு இல்லுறை கடவுட்குப் பலி கொடுப்போம் என்று கூறியதன்மை விளங்குதல் காண்க. பலியென்றது ஈண்டு தெய்வத்திற்குப் படைக்கு முணவை.

நடுகல்.

வீரர்களாயிருந்து இறந்தவர்களை நடுகல்லில் வைத்து வணங்குதல் பண்டைக்கால மரபு.

" நனந்தலை யுலக மரந்தை தூங்கக்
கெடுவினல்லிசை சூடி
நடுகலாயினன் புரவல னெனவே." (புற. 221)

"செல்லுந் தேஎத்துப் பெயர் மருங்கறிமார்
கல்லெறிந் தெழுதிய நல்லரைமரா அத்த
கடவுளோங்கிய காடேசு கவலை." (மலைபடுகடாம்).

எனவருமடிகளில்: இறந்த வீரர்க்குக் கல் நடுதலும் அக்கல்லில் அவ்வீரர் பெயரும் பீடும் எழுதி வைத்தலும் மரபு என்பது விளங்குதல் காண்க. அக்கல் ஓர் மரத்தின் கீழ் நடப்படுதலும் அதன்கண் கடவுளுறைதலும் அவ்வடிகளில் கூறப்படுதல் உணரத்தக்கது.

இனித் தமிழர்கள் பொதுவகையான் பல தெய்வக் கோயில்களையும் வணங்கி வந்தார்கள் எனத் தோன்றுகின்றது.

"கடவுட் கடிநகர் தோறுமிவனை
வலங் கொளீஇ வாவெனச் சென்றாய்" (கலி. 84)

என்ற அடிகளில்: ஒருதாய் தன்னுடைய புதல்வனைக் கடவுள் தங்கும் கோயில்கடோறும் அழைத்துக்கொண்டு சென்று வலஞ் செய்வித்துவா; எனத் தோழியிடத்துக் கூறிய தன்மையைக் காணலாம். 'கடிநகர் தோறும்' என்று கூறியிருத்தலின் பலகடவுளரையும் வணங்குதல் இயல்பு என்பது பெறப்படுகின்றது. இளஞ்சிறாரைக் கோயில் தோறும் அழைத்துச் சென்று வலஞ் செய்வித்தல் பண்டைத் தமிழ்ப் பெண்களின் தகுதி வாய்ந்த ஒழுக்கம். இதனை,

"புத்தேளிர் கோட்டம் வலஞ் செய்திவனொடு
புக்கவழி யெல்லாங் கூறு." (கலி. 82)

என்ற அடிகளும் வலியுறுத்தல் காண்க. இனி எல்லாத் தெய்வத்திற்கும் முதற் தெய்வமாக இக்காலத்துக் கொண்டுள்ள 'விநாயகர்' வழிபாடு சங்க இலக்கியங்களில் தெளிவாகக் காணப்படவில்லை.

இதுகாறுங் கூறியவற்றான் சங்க இலக்கியங்களிற் கண்ட தமிழர் நாகரிகத்துள் கடவுள் வழிபாடு ஒருவாறுணரப்படும்.

சங்க இலக்கியங்களிற் கண்ட தமிழர் கடவுள் வழிபாடு
முற்றுப் பெற்றது.

UNIVERSITY NOTES

Mr. M. Ruthnaswamy, C.I.E., M.A. (Cantab.), Bar.-at-Law, was re-appointed Vice-Chancellor of the University for a further period of three years from the 19th October, 1945.

On approval by the Government of the scheme for the establishment of a College of Engineering and Technology, a Faculty of Engineering and Technology has been instituted and regulations for the courses of study leading to the award of degrees of B.E. and B.Sc. (Tech.) and a diploma for Road Construction and Minor Irrigation Overseers have been framed.

Dr. K. C. Chakko, B.A., D.Sc., has been appointed Professor of Engineering.

The Annual session of the Indian History Congress and of Indian Political Science Conference were held under the auspices of the University in December, 1945.

श्रीगुरुभ्यो नमः

विधिविमर्शः

पण्डितराजः वे. सुब्रह्मण्यशास्त्री

अण्णामलै विश्वविद्यालयः

परहितैषिणः तत्तद्वाक्यं प्रयुञ्जानाः तेषु तेषु कार्येषु परान् प्रवर्तयन्तः तान् श्रेयोभागिनः कुर्वन्ति। तच्च वाक्यं यजेत पचेत इत्यादिकं विधिरिति व्यपदिशन्ति विद्वांसः। यदाहुः गदाधरभट्टाचार्याः 'प्रवर्तकं वाक्यं विधिः' इति। तत् पुरुषप्रवृत्तिहेतुं बोधमुत्पादयत्प्रवर्तकं भवति। तत्र च वाक्ये लिङादिना प्रवृत्तिप्रयोजको धर्मविशेषः बोध्यते। तमपि विधिं संप्रचक्षते। अत एव लिङादिकं विधिप्रत्यय इति व्यपदेशं भजते। कोऽसौ विधिः यं ज्ञात्वा पुरुषः प्रवर्तते क्रियासु इत्यत्र विवदन्ते दार्शनिकाः। तत्र प्रवृत्तिसाधनज्ञानाक्षेपकः प्रवर्तनापदाभिधेयः पुरुषाभिप्रायः लोके विधिः, अपौरुषेये वेदे तु लिङादिनिष्ठः अलौकिको व्यापारः इति संगिरन्ते नव्यमीमांसकाः। नव्यवैयाकरणाः प्रवृत्तिसाधनाक्षेपकं प्रेरणापरपर्यायं लिङाद्यन्तशब्दप्रयोगं प्रयुज्यमानं तादृशं शब्दं वा विधिं मन्यन्ते। प्राचीना वैयाकरणाः साक्षात्प्रवृत्तिसाधनज्ञानविषयः इष्टसाधनत्वमेव सः इति प्रतिपन्नाः। नैयायिकास्तु इष्टसाधनत्वं, कृतिसाध्यत्वं, बलवदनिष्टाननुबन्धित्वञ्च विधिः। एषां यथातात्पर्यं बोधे भानमिति प्रतिपादयन्ति। तदत्र स्वमतिशुद्धये एतेषां मतभेदश्चिन्त्यते।

नव्यमीमांसकाः, गामानयेत्यादि राज्ञो वचनं श्रुत्वा गवानयने प्रवृत्तः पुरुषः राजानं प्रवर्तकं ब्रूते। यस्याभिप्रायं विदित्वा पुरुषः प्रवर्तते सः प्रवर्तकः। नच प्रवृत्तिकारणेष्टसाधनताबोधजनकलिङाद्युच्चारयितृत्वमेव प्रवर्तकत्वमिति वाच्यम्। यत्र राजप्रेरितः पदातिः आनयेति शब्दमुच्चारयति तत्र निरुक्तं प्रवर्तकत्वं पदातेरेव स्यात्। तथाच राजप्रेरितोऽहं गामानयामि न पदातिप्रेरितः इति पदातौ प्रवर्तकत्वाभावव्यवहारो नोपपद्येत। नच अन्याप्रेरितत्वे सति तादृशलिङाद्युच्चारयितृत्वमेव प्रवर्तकत्वमिति न राजप्रेरितपदातेः प्रवर्तकत्वापत्तिरिति वाच्यम्। तथासति पित्रा पिशुनेन वा प्रेरितस्य राज्ञोऽपि प्रवर्तकत्वं न स्यात्। तस्मात् प्रवृत्तिकारणीभूतज्ञानविषयेच्छाश्रयत्वमेव प्रवर्तकत्वम्। प्रवर्तकेच्छाज्ञानञ्च लिङादिनैव जायते इति लिङ्वाच्या इच्छा। सा च अयमत्र प्रवर्ततामित्याकारिका प्रवर्तनेत्यभिधीयते। विधिनिमन्त्रणेत्यादिपाणिनीयसूत्रादपि अयमवार्थो लिङः इति गम्यते। विधिः निकृष्टस्य प्रेरणम्। निमन्त्रणं आवश्यके श्राद्धभोजनादौ दौहित्रादेः प्रवर्तनम्। आम-

न्त्रणं कामचारानुज्ञा। अधीष्टं सत्कारपूर्वकं उत्तमं प्रति प्रेरणम्। एतेषु चतुर्षु प्रवर्तनात्वस्यानुगतत्वात् तेन रूपेणैका शक्तिः। अन्यांशस्य तु प्रमाणान्तरलभ्यत्वान्न शक्यता। संप्रश्नप्रार्थनयोस्त्वतिरिक्ता शक्तिः। अथवा आनुशासनिकी निरूढलक्षणा। तत्सिद्धं लिङर्थः प्रवर्तनेति। तया च धात्वर्थे इष्टसाधनत्वमनुमीयते। अयमत्र प्रवर्ततामित्याकारकाप्तेच्छाविषयप्रवृत्तिविषयत्वस्य इष्टसाधनत्वव्याप्तत्वात्। पाकयागादिकं इष्टसाधनं, निरुक्ताकाराप्तेच्छाविषयप्रवृत्तिविषयत्वात् इत्यनुमानं फलितम्। निरुक्ताप्तेच्छाविषयत्वमात्रस्य हेतुत्वे इष्टसाधनत्वरूपसाध्याभाववति पुरुषादौ अयमत्र प्रवर्ततामित्याकारकेच्छाविषयत्वस्य सत्त्वाद्व्यभिचारः इति आप्तेच्छाविषयप्रवृत्तिविषयत्वं हेतुत्वेनाभिहितम्। पुरुषादौ प्रवृत्तिविषयत्वासत्त्वान्न व्यभिचारः। एवञ्चानुमानलभ्यमिष्टसाधनत्वं न लिङर्थः अनन्यलभ्यः शब्दार्थः इति न्यायात्। नचैवं प्रवर्तना इष्टसाधनत्वेनानुमातुं शक्या येन इच्छा अन्यलभ्येति लिङर्थो न स्यात्, विषयविशेषस्य इष्टसाधनत्वेऽपि आप्तेच्छाविषयत्वाभाववत्त्वेन व्यभिचारात्। अतः अनन्यलभ्या प्रवर्तनैव लिङर्थः।

प्रवर्तनात्वञ्च प्रवृत्त्यनुकूलव्यापारत्वम्। तच्च पुरुषाशये वैदिकलिङादिनिष्ठालौकिकव्यापारे च वर्तते। तत्रानुकूलत्वं न कारणत्वं अभिप्रायाभावेऽपि तद्भ्रमेण प्रवृत्तेरुत्पत्तेः। नापि प्रवृत्तिकारणज्ञानविषयत्वं इष्टसाधनताज्ञानस्यैव प्रवृत्तौ कारणत्वेन पुरुषाभिप्रायज्ञानस्यान्यथासिद्धत्वात्। अपि तु प्रवृत्तिप्रयोजकत्वमेव। पुरुषाभिप्रायस्य इष्टसाधनत्वानुमितिद्वारा प्रवृत्तिप्रयोजकत्वमुपपादितम्। यजेतेत्यादि वैदिकशब्दश्रवणोत्तरं इष्टसाधनत्वमनुमायैव यागादौ प्रवर्तते। इष्टसाधनत्वानुमापकेच्छा च अपौरुषेये वेदे नास्ति। अतः कार्यानुमेयः लिङादिनिष्ठः अलौकिको धर्मः लिङादिवाच्यः कल्प्यते। तस्येष्टसाधनत्वानुमापकत्वमपि कल्प्यते इति अलौकिकव्यापारस्यापि प्रवृत्तिप्रयोजकत्वरूपं प्रवर्तनात्वमक्षतमेव। प्रवृत्तिप्रयोजकव्यापारत्वं न लिङादिशक्यतावच्छेदकं गौरवात्, प्रवृत्तेराख्यातेन प्रयोजकत्वस्य संसर्गमर्यादया च लाभेनान्यलभ्यत्वाच्च। अपि तु अनन्यलभ्यं लघुभूतञ्च व्यापारत्वमेव।

पचेत् इत्यादौ लिङादिना व्यापारत्वेनोपस्थितः व्यापारः स्वज्ञानजन्यानुमितिप्रयोज्यत्वेन तादृशप्रयोज्यत्वत्वेनानुपस्थितेन संबन्धेन आख्यातार्थकृतावन्वेति। 'भावप्रधानमाख्यातम्' इति स्मृत्या भावनातिरिक्ताख्यातार्थं प्रति आख्यातार्थभावनाया एव विशेष्यत्वबोधनात्।

यथा च घटवद्भूतलमित्यत्र घटपदादुपस्थितस्य घटत्वावच्छिन्नस्य योग्येन संबन्धेन भूतले अन्वयबोधे जाते तादृशः संबन्धः कः इति जिज्ञासायां मानान्तरेण संयोगत्वावच्छिन्नसंसर्गलाभः भूतलादिपदसमभिव्याहाराच्च भूतलवृत्तिघटविशेषलाभश्च भवति। एवं चैत्रः पचेदिति वाक्यात् व्यापारवती चैत्रनिष्ठा पाककृतिः इति शाब्दबोधो जायते। ततः लिङर्थव्यापारस्य कृतौ कः संबन्धः इति संबन्धस्य तत्त्वेन जिज्ञासायां, मैत्रप्रेरितोऽहं पचामीति व्यवहारात् व्यापारः इच्छारूप इत्यवगम्यते। प्रवृत्तिप्रयोजकज्ञानविषयेच्छाश्रयत्वस्यैव प्रवर्तकत्वरूपतायाः प्रागभिहितत्वात्। पचेदिति समभिव्याहारेण पाककृतिसंबन्धात् पाके अयं प्रवर्ततामित्याकारिका सेति ज्ञायते। तादृशेच्छाश्रये चैत्रादौ वचनेङ्गितादिना आप्तत्वे गृहीते पाकादौ पाके अयं प्रवर्ततामित्याकारकाप्तेच्छाविषयप्रवृत्तिविषयत्वरूपहेतुज्ञानं मानसं समुत्पद्यते। अथ च तत्र हेतौ इष्टसाधनत्वव्याप्तिस्मरणात् पाके इष्टसाधनत्वानुमितिर्जायते। तस्याश्च प्रवृत्तिप्रयोजकत्वं सिद्धमेवेति रीत्या संसर्गविशेषलाभः व्यापारविशेषलाभश्च संभवति। एवमेव यजेतेत्यादि वैदिकवाक्यात् पूर्वोक्तसंबन्धेन व्यापारवती यागकृतिरिति शाब्दबोधे जाते, संबन्धस्य तत्त्वेन जिज्ञासायां, वेदस्थलिङादिप्रेरितोऽहं यागादि करोमीति व्यवहारात्, तस्य व्यापारस्य लिङादिनिष्ठत्वं, यजेतेति धातुप्रत्ययसमभिव्याहारलब्धयागकृतिसंबन्धात् यागे अयं प्रवर्ततामित्याकारकत्वञ्चावगम्यते। अपौरुषेये तत्र लिङादौ निर्दोषत्वज्ञानेन अनाप्तभिन्नत्वे अवगते प्रतारणाद्यजन्यहिताहितोपदेशजनकत्वरूपमाप्तत्वमवधारितं भवति। ततो मनसा, प्रतारणाद्यजन्यहिताहितोपदेशजनकनिष्ठः यः यागे अयं प्रवर्ततामित्याकारकव्यापारः तद्विषयप्रवृत्तिविषयत्वरूपहेतुज्ञानमुत्पद्यते। अथ च तत्र इष्टसाधनत्वव्याप्तिस्मरणेन लोके इव प्रवृत्तिप्रयोजिका इष्टसाधनत्वानुमितिर्भवतीति संसर्गविशेषः व्यापारविशेषश्च लभ्यते।

अथवा, स्वतस्सिद्धप्रवृत्तौ प्रेरणायाः अप्रयोजकत्वात् प्रेरणाप्रयोज्यतावच्छेदकतया प्रवृत्तित्वव्याप्यधर्मविशेषः सिद्ध्यति। तदवच्छिन्नप्रयोजकतावच्छेदकं प्रेरणात्वमखण्डो धर्मः आप्तेच्छालौकिकव्यापारोभयसाधारणः। तादृशमखण्डं प्रेरणात्वमनतिप्रसक्तं लिङादिपदशक्यतावच्छेदकं ब्रूमः।

अथवा, अयमत्र प्रवर्ततामित्याकारकत्वरूपविषयिताविशेषः पुरुषाभिप्रायालौकिकव्यापारोभयसाधारणः। तदवच्छिन्नस्यैव प्रवृत्तिप्रयोजकतेति तादृशविषयिताविशेष एव लिङादिशक्यतावच्छेदकः। यदि च तादृशी विषयिता इच्छामात्रवृत्तिरिति मन्यते।

तदा वैदिकलिङादिष्वपीच्छामङ्गीकुर्मः । शब्दस्यास्मन्मते द्रव्यत्वेन तत्रेच्छारूपगुणसत्त्वे बाधकाभावात् । यदिचेच्छा आत्ममात्रनिष्ठा नाचेतनशब्दनिष्ठेति विभाव्यते । तदा औपनिषदमीश्वरमप्यङ्गीकृत्य तदीयेच्छैव लिङर्थः इति स्वीकुर्मः । वस्तुतस्तु पूर्वोक्तविषयिताविशेषापेक्षया लाघवादिच्छात्वं जातिरेव लिङादिशक्यतावच्छेदिका । चैत्रः पचेदित्यादिलौकिकवाक्यघटकलिङा इच्छात्वावच्छिन्नस्योपस्थितिर्जायते । तस्य निरुक्तसंबन्धेन कृतान्वये बुद्धे इच्छाविशेषलाभः संबन्धविशेषलाभश्च पूर्ववद्भवति । वैदिकं लिङादिकं सर्वमपि अलौकिकप्रेरणां लक्षणया बोधयति । सापि तेनैव संबन्धेन कृतावन्वेति ।

ननु यत्र स्वत एव पाकादाविष्टसाधनतां ज्ञात्वा चैत्रः पाकं करोति, तदीयकृतौ प्रेरणाप्रयोज्यत्वस्वरूपयोग्यत्वस्याप्यभावेन तत्र चैत्रः पचेत् इति प्रयोगापादनासंभवेऽपि, यत्र अन्यदीयप्रेरणया चैत्रः पाके प्रवर्तते तत्र पाककृतेर्वर्तमानतादशायां चैत्रः पचेत् इति प्रयोगापत्तिर्दुर्वारैव । चैत्रनिष्ठायां पाककृतौ प्रेरणाप्रयोज्यत्वसत्त्वादिति चेन्न । लिङर्थप्रेरणा स्वज्ञानविशेषजन्यानुमितिप्रयोज्यत्वसंबन्धेन कृतावन्वेति । तत्तत्प्रवृत्तिप्राक्काले तत्तल्लिङादिपदज्ञानेनोत्पादितं प्रेरणाज्ञानमेव ज्ञानविशेषः तद्व्यक्तित्वेन संबन्धकुक्षौ निविशते । चैत्रीयपाककृतिप्रयोजकं अन्यदीयप्रेरणाज्ञानं तत्प्रवृत्तिप्राक्काले विद्यमानमपि नापाद्यमानवाक्यघटकतल्लिङादिपदज्ञानाधीनमिति, निरुक्तप्रेरणाज्ञानविशेषाधीनेष्टसाधनत्वानुमितिप्रयोज्यत्वं कृतौ नास्ति । अतश्च तेन संबन्धेन प्रेरणाभाववत्यां कृतौ प्रेरणावगाहिभ्रमात्मकबोधजनकं तद्वाक्यमप्रमाणं संपद्यते ।

न कलञ्जं भक्षयेदित्यत्र लिङा निवर्तना बोध्यते । लिङादिशक्यतावच्छेदकस्य विषयिताविशेषस्य निवर्तनासाधारण्ये मानाभावात् लिङः निवृत्तिविषयित्वावच्छिन्ने लक्षणा स्वीक्रियते । नञ्पदं तात्पर्यग्राहकम् । निवर्तना स्वज्ञानविशेषाधीनानुमितिजन्यप्रवृत्तिकारणतावच्छेदकसंबन्धनाशकालीनाभावप्रतियोगित्वसंबन्धेन तत्त्वेनानुपस्थितेन आख्यातार्थकृतावन्वेति । संसर्गविशेषलाभः मानान्तरादेव । अत्र निवर्तनाज्ञानात् कलञ्जभक्षणे अयं निवर्ततामित्याप्तेच्छाविषयीभूताभावप्रतियोगिकृतिविषयत्वरूपहेतुज्ञानं मानसं जायते । तत्र अनिष्टसाधनत्वव्याप्तिं स्मरतः पुंसः तेन हेतुना कलञ्जभक्षणे अनिष्टसाधनत्वानुमितिर्जायते । प्रवृत्तौ बलवदनिष्टसाधनताज्ञानं प्रतिबन्धकम् । अतस्तदभावघटिता प्रवृत्तिसामग्री । अनिष्टसाधनत्वे अनुमिते प्राचीनकर्मवशात् द्वेषगतबलवत्त्वे सति बलवदनिष्टसाधनताज्ञानं संपद्यते । प्रतियोगिसत्त्वस्य अभावसंबन्धनाशकत्वात् अनिष्टसाधनत्वानुमित्या प्रवृत्तिकारण-

तावच्छेदकीभूतस्य बलवदनिष्टसाधनत्वज्ञानाभावीयदैशिकविशेषणतासंबन्धस्य नाशो जायते। ततश्च प्रवृत्तिसामग्रीविघटनात् प्रवृत्त्यभावः इति तादृशानुमितिजन्यसंबन्धनाशकालीनाभावप्रतियोगित्वं कृतावक्षतमेव । निवारणाप्रयोज्यप्रवृत्त्यभाववर्तमानतादशायां न कलञ्जं भक्षयेदिति प्रयोगवारणाय निवारणायाः संबन्धमध्ये, प्रवृत्तिकारणतावच्छेदकीभूतसंबन्धध्वंसासमानकालीनं तत्तल्लिङादिज्ञानाधीननिवर्तनाज्ञानमेव तद्व्यक्तित्वेन निवेश्यते। निवारणाधीनप्रवृत्त्यभाववर्तमानतादशायां तत्तल्लिङादिपदज्ञानाधीनं निवर्तनाज्ञानं तादृशसंबन्धनाशकालीनमेवेति तादृशज्ञानविशेषघटितनिरुक्तसंबन्धेन निवारणावत्त्वस्य प्रवृत्तौ बाधात् तत्र तेन संबन्धेन निवारणावत्त्वबोधकं तद्वाक्यमप्रमाणं भवति। एवञ्च न कलञ्जं भक्षयेदित्यत्र, प्रवृत्तिकारणतावच्छेदकसंबन्धनाशासमानकालीनतत्तल्लिङादिपदज्ञानाधीनस्वज्ञानाधीनानुमितिजन्यसंबन्धनाशकालीनाभावप्रतियोगित्वसंबन्धेन निवारणावती अभावप्रतियोगिनी कलञ्जभक्षणकरणिका कृतिः इति शाब्दबोधः संपद्यते।

यत्तु तार्किका वदन्ति, लिङादिश्रवणोत्तरं प्रवृत्तेर्दर्शनात् लिङादिज्ञानं प्रवर्तकं ज्ञानमुत्पादयति। न हि निष्फले चैत्यवन्दनादौ, कृत्यसाध्ये चन्द्रस्पर्शादौ, बलवदनिष्टानुबन्धिनि मधुविषसंपृक्तान्नभोजने च प्रेक्षावन्तः प्रवर्तन्ते। अतः प्रवृत्तौ इष्टसाधनताज्ञानं कृतिसाध्यताज्ञानं बलवदनिष्टाननुबन्धित्वज्ञानञ्च हेतुः । तच्च लिङादिना जायते इति लिङः इष्टसाधनत्वं कृतिसाध्यत्वं बलवदनिष्टाननुबन्धित्वञ्चार्थः नतु बलवदनिष्टाननुबन्धित्वविशिष्टकृतिसाध्यत्वविशिष्टेष्टसाधनत्वं, बलवदनिष्टाननुबन्धित्वादीनां मिथो विशेषणविशेष्यभावे विनिगमनाविरहेण गुरुधर्मावच्छिन्ननानाशक्तिकल्पनापत्तेः । लिङर्थश्चाश्रयतया धात्वर्थे अन्वेति। लिङर्थान्वितो धात्वर्थः प्रथमान्तपदार्थविशेषणे आख्यातार्थकृतौ अनुकूलतासंबन्धेनान्वेति । एवञ्च यजेत स्वर्गकामः इति वाक्यात् बलवदनिष्टाननुबन्धिकृतिसाध्येष्टसाधनीभूतयागानुकूलकृतिमान् स्वर्गकामः इत्यन्वयबोधः। न कलञ्जं भक्षयेदित्यत्र लिङर्थस्य बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य नञर्थाभावे प्रतियोगितासंबन्धेनान्वयः। स च धात्वर्थभक्षणे अन्वेति । लिङर्थयोरपि इष्टसाधनत्वकृतिसाध्यत्वयोः अभावः नञा धात्वर्थे न बोध्यते। कलञ्जभक्षणे तृप्तिसाधनत्वकृतिसाध्यत्वयोः सत्त्वेन तदभावबाधात् । तथाच बलवदनिष्टाननुबन्धित्वाभाववत्कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमानिति शाब्दबोधो जायते। निषेधवाक्येन कलञ्जभक्षणे बलवदनिष्टसाधनतां जानानः प्रवर्तकज्ञानाभावान्न प्रवर्तते कलञ्जभक्षणे। श्येनेनाभिचरन्यजेतेत्यत्र लिङर्थोऽपि बलवदनिष्टाननुबन्धित्वं न धात्वर्थे बोध्यते। मानान्तरेण श्येनजन्यवैरिवधेन नरको जायते इत्यवगमात् श्येनस्य बलवदनिष्टप्रयोजकत्वेन तदननु-

बन्धित्वस्य तत्र बाधात् । अपि तु लिङर्थः इष्टसाधनत्वं कृतिसाध्यत्वञ्च बोध्यते । कृतिसाध्येष्टसाधनश्येनयागानुकूलकृतिमान् वैरिवधकामः इति तद्वाक्याधीनो बोधः इति ।

तदसंगतम् । (1) बलवदनिष्टाननुबन्धित्वादिषु त्रिषु लिङः शक्तित्रयकल्पने गौरवात् ।

(2) किञ्च प्रवृत्तौ बलवदनिष्टानुबन्धित्वज्ञानं प्रतिबन्धकम् । अत एव प्रतिबन्धकात् मधुविषसंपृक्तान्नभोजने न प्रवर्तते । इष्टसाधनताज्ञाने सति असति च बलवदनिष्टानुबन्धित्वज्ञाने प्रवर्तते एव क्रियासु पुरुषः । न तु बलवदनिष्टाननुबन्धित्वज्ञानमपि अपेक्षते । एवञ्च बलवदनिष्टाननुबन्धित्वज्ञानं न प्रवृत्तिकारणमिति तद्विषयस्य बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य लिङर्थता नोपपद्यते । बलवदनिष्टानुबन्धित्वज्ञानाभावश्च प्रतिबन्धकाभावविधया प्रवृत्तौ स्वरूपतो हेतुः । न तु तस्य ज्ञानमपेक्ष्यते इति तदभावस्य लिङ्वाच्यत्वमनावश्यकम् । न च बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य लिङर्थतास्वीकारः आवश्यकः । अन्यथा लिङर्थयोः इष्टसाधनत्वकृतिसाध्यत्वयोः कलञ्जभक्षणे अबाधितत्वेन तत्र तद्बोधकं तृप्तिकामः कलञ्जं भक्षयेदिति वाक्यं प्रमाणमापद्येत । तस्य लिङर्थतायां तु तत्र बाधितं बलवदनिष्टाननुबन्धित्वं बोधयत् तद्वाक्यमप्रमाणं भवतीति वाच्यम् । इष्टसाधनत्वस्य लिङर्थतामते तद्वाक्यप्रामाण्यापादनसंभवेऽपि प्रवर्तनाया लिङर्थतावादिनामस्माकं मते तदसंभवात् । तथाहि लिङर्थः प्रवर्तना स्वज्ञानाधीनानुमितिप्रयोज्यत्वसंबन्धेन कृतावन्वेतीत्युक्तम् । यत्र धात्वर्थे यागादौ इष्टसाधनत्वं मानान्तरेणानवगतं तत्र प्रेरणाज्ञानात् इष्टसाधनत्वस्यानुमितिः । यत्र दीक्षितान्नभोजनादौ इष्टसाधनत्वं मानान्तरेणावगतं न दीक्षितान्नमश्नीयादिति निषेधेन चानिष्टसाधनत्वमपि विदितं, तत्र निषेधविषयविषयकेण हुतायां वपायां दीक्षितस्यान्नमश्नीयादिति अभ्यनुज्ञाविधिना जन्येन प्रवर्तनाज्ञानेन भोजने अनिष्टसाधनत्वाभावस्यैवानुमितिर्जायते नेष्टसाधनत्वस्य । मानान्तराधीनतत्सिद्धिकाले सिषाधयिषायाः विरहे तदनुमितेरसंभवात् । तादृशानिष्टसाधनत्वाभावज्ञानमपि प्रवृत्तिप्रतिबन्धके अनिष्टसाधनताज्ञाने अप्रामाण्यज्ञानमुत्पादयति । अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितानिष्टसाधनताज्ञानस्यैव प्रवृत्तिप्रतिबन्धकत्वात् तादृशप्रतिबन्धकाभावसंपादिकायाः अनिष्टसाधनत्वाभावानुमितेरपि प्रवृत्तिप्रयोजकत्वमुपपद्यते इति वस्तुस्थितिः । तद्वदत्रापि न कलञ्जं भक्षयेदिति निषेधविषयविषयकेण तृप्तिकामः कलञ्जं भक्षयेदिति विधिनोत्पादितप्रवर्तनाज्ञानेन अनिष्टसाधनत्वाभावस्यैवाक्षेपो भवेत् । अनिष्टसाधनत्वाभावश्च कलञ्जभक्षणे न कलञ्जं भक्षयेदिति श्रुतिविरोधेन बाधितः इति निरुक्तवाक्यमप्रमाणं भवतीति न तत्प्रामाण्यवारणाय बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य लिङर्थता स्वीकरणीया ।

(3) अपि च किमिदं बलवदनिष्टाननुबन्धित्वं प्रवृत्त्युपयोगि यल्लिङा बोध्यते। न तावत् इष्टोत्पत्तिनान्तरीयकदुःखाधिकदुःखाजनकत्वं, यजेत स्वर्गकामः इति वाक्यात् यागे इष्टोत्पत्तिनान्तरीयकदुःखाधिकदुःखाजनकत्वं जानन्नपि स्वीयद्रव्यव्ययस्य द्वेष्टा अलसः पुरुषः न प्रवर्तते। अतो न तद्ज्ञानं प्रवृत्तिं जनयति । न वा तादृशदुःखजनकत्वज्ञानं प्रवृत्तिं प्रतिबध्नाति। यतः न कलञ्जं भक्षयेदिति निषेधेन तादृशदुःखजनकतां ज्ञात्वापि प्रवर्तते एव रागी कलञ्जभक्षणे । अतः अनिष्टे बलवत्त्वं उत्कटद्वेषविषयत्वम्। द्वेषे औत्कट्यं जातिविशेषः फलबलकल्पनीयः। एवञ्च प्राचीनकर्मवशेन यस्य यागजन्यान्तरालिकश्रमे बलवान् द्वेषो जातः सः बलवद्द्वेषविषयासाधनत्वज्ञानाभावान्न प्रवर्तते यागे। यस्य तु शुभकर्मवासनया तत्र दुःखे न बलवान्द्वेषोऽजनि स तु तत्र बलवद्द्वेषविषयासाधनतां बुध्वा प्रवर्तते। एवमेव यो रागी नरके न बलवद्द्वेषवान् सः बलवद्द्वेषविषयसाधनताज्ञानरूपप्रतिबन्धकाभावात्प्रवर्तते कलञ्जभक्षणे। यस्तु नरकं बलवत् द्वेष्टि सः प्रतिबन्धकज्ञानवान्न प्रवर्तते इत्युपपद्यते। ईदृशञ्च बलवदनिष्टाननुबन्धित्वं यजेतेत्यत्र यागे लिङा न बोधयितुं शक्यते । तस्य समयविशेषे बलवद्द्वेषविषयान्तरालिकदुःखजनकत्वेन तदभावस्य बाधात्। एवं न कलञ्जं भक्षयेदित्यत्रापि कदाचित् बलवद्द्वेषविषयाजनकत्ववति कलञ्जभक्षणे तदभावबोधनं न संभवति। तस्मान्न बलवदनिष्टाननुबन्धित्वं लिङर्थः।

(4) अपि च श्येनेनाभिचरन्यजेत इत्यत्र लिङर्थस्यापि बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य धात्वर्थे यागे कुतो नान्वयबोधः? श्येनस्य तत्फलस्य वा हिंसात्वात् न हिंस्यात्सर्वा भूतानि इति श्रुत्या बलवदनिष्टानुबन्धित्वबोधनात् तदभावः तत्र बाधित इति यागे न तद्बोधः इति चेन्न । न हिंस्यादिति सामान्यशास्त्रं यथा यागीयवैधपशुहिंसायां न प्रवर्तते तस्य रागतः प्राप्तहिंसाविषयत्वेनापि चारितार्थ्यात्। तथैव श्येनेनाभिचरन्यजेतेति विधिना बलवदनिष्टाननुबन्धित्वबोधनात् तन्निर्वाहाय श्येनेऽपीदं न प्रवर्तिष्यते। अतश्च निषेधशास्त्रविषयत्वं न बाधकं भवति। प्रवर्ततां वा कथञ्चित् श्येनेऽपि। तथापि श्येनजन्यनरकस्याधिक्यं न कल्प्यते। न हिंस्यादिति निषेधेन श्येने अनिष्टसाधनत्वं, श्येनेनाभिचरन् यजेत इति विधिना बलवदनिष्टासाधनत्वञ्च बोध्यते इत्युभयमप्युपपद्यते। तस्मात् बाधात् न श्येने बलवदनिष्टाननुबन्धित्वबोधः इत्युक्तिः न संगच्छते।

(5) किञ्च तेषां मते न कलञ्जं भक्षयेदित्यत्र लिङर्थेषु त्रिषु बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्यैवाभावः नञा धात्वर्थे बोध्यते, इष्टसाधनत्वं कृतिसाध्यत्वञ्च धात्वर्थे अन्वेति। अतश्च

बलवदनिष्टाननुबन्धित्वाभाववत् कृतिसाध्यमिष्टसाधनञ्च यत्कलञ्जभक्षणं तदनुकूलकृतिमानिति बोधः संपद्यते। तत्र लोकावगतं तृप्तिसाधनत्वमेव यदि वेदेन कलञ्जभक्षणे बोध्यते, तदा अज्ञातार्थाबोधकतया वैयर्थ्यं स्यादिति विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गसाधनत्वमेव लिङा बोध्यताम्। नचैवं तस्य स्वर्गफलकत्वे बलवदनिष्टानुबन्धित्वं व्याहन्येतेति शङ्कयम्। स्वर्गादधिकस्य नरकस्य कल्पनेन बलवदनिष्टसाधनत्वस्याप्युपपत्तेः। तस्मात् निषेधस्थले लिङा इष्टसाधनत्वबोधने विश्वजिन्न्यायेन निषिद्धानां स्वर्गः फलमापद्यते।

(6) किञ्च तन्मते अनेककार्यकारणभावकल्पनागौरवमपि दुर्वारम्।

(1) विशेष्यतया नञ्समभिव्याहृतलिङर्थबलवदनिष्टाननुबन्धित्वप्रकारकशाब्दबोधं प्रति विशेष्यतया नञ्पदजन्योपस्थितिः कारणम्। नञ्समभिव्याहारे बलवदनिष्टाननुबन्धित्वविशेष्यतया नञर्थभानात्।

(2) विशेष्यतया नञ्समभिव्याहृतबलवदनिष्टाननुबन्धित्वातिरिक्तलिङर्थप्रकारकशाब्दबोधं प्रति विशेष्यतया धातुपदजन्योपस्थितिः कारणम्। इष्टसाधनत्वादिविशेष्यतया धात्वर्थभानात्।

(3) विशेष्यतया नञसमभिव्याहृतलिङर्थप्रकारकशाब्दबुद्धिं प्रति विशेष्यतया धातुजन्योपस्थितिः कारणम्। यजेतेत्यादौ सर्वस्यापि लिङर्थस्य धात्वर्थविशेषणतया भानात्।

(4) विशेष्यतया लिङसमभिव्याहृतनञर्थप्रकारकशाब्दबोधं प्रति विशेष्यतया प्रथमान्तपदजन्योपस्थितिः कारणम्। चैत्रो न पचतीति वाक्यजन्ये पाककृत्यभाववांश्चैत्रः इति बोधे नञर्थाभावविशेष्यतया प्रथमान्तार्थस्य चैत्रादेर्भानात्।

(5) विशेष्यतया लिङ्समभिव्याहृतनञर्थप्रकारकशाब्दबुद्धिं प्रति विशेष्यतया धातुजन्योपस्थितिः कारणम्। न भक्षयेदित्यादौ बलवदनिष्टाननुबन्धित्वाभावविशेष्यतया धात्वर्थस्य भक्षणादेर्भानात्।

(6) विशेष्यतया नञसमभिव्याहृताख्यातार्थकृतिप्रकारकशाब्दबोधे विशेष्यतया प्रथमान्तपदजन्योपस्थितिः कारणम्। चैत्रः पचतीत्यादिवाक्याज्जायमाने पाककृतिमांश्चैत्रः इत्यन्वयबोधे कृतिविशेष्यतया प्रथमान्तार्थचैत्रादेर्भानात्।

NYAYAPARISUDHI

EDITED WITH TRANSLATION AND NOTES

BY

R. RAMANUJACHARI, M.A.,
Professor of Philosophy, Annamalai University.

AND

Pandit K. SRINIVASACHARYA, SIROMANI,
Sanskrit Department, Annamalai University.

अत एव हि "एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः" इति सूत्रे भाषितं—"एतेन—वेदापरिगृहीतसाङ्ख्यपक्षक्षपणेन शिष्टाश्च वेदापरिगृहीताः कणभक्षाक्षपादक्षपणकभिक्षुपक्षाः क्षपिता वेदितव्याः" इति। न च सूत्रनिबद्धं सर्वं विद्यास्थानमिति नियमो दृष्टः। न चैक एवैकस्य विद्यास्थानस्य सूत्रकृदित्यपि वा ऋषिरित्येव वा राजाज्ञा; अन्यैरपि च तत्करणदर्शनात्॥

प्रमाणशब्दस्य भावे करणे च व्युत्पत्तिः। १

एवं च प्रमैव प्रमाणमित्येके। २

क्षपणकः—जैनः। भिक्षुः—पशुपतिः।

ननु गौतमीयन्यायविस्तरस्य बहिष्कारे न्यायविस्तराख्यविद्यास्थानस्यैव विलोपापत्तिः। न च अस्मदादिकृतप्रमाणादिनिरूपणस्यैव न्यायविस्तररूपविद्यास्थानत्वमस्त्विति शङ्क्यम्। सूत्रानात्मकतया विद्यास्थानत्वासंभवात् सूत्रात्मकग्रन्थत्वस्य विद्यास्थानत्वव्यापकत्वादित्याशङ्क्याह नचेति। सूत्रनिबन्धनम्। सूत्रात्मकग्रन्थरूपम् सर्वं विद्यास्थानमिति नियम इति—सूत्रात्मकग्रन्थत्वस्य विद्यास्थानत्वव्यापकत्वमित्यर्थः। न दृष्ट इति अन्वयः। वेदपुराणादीनां विद्यास्थानत्वेन संप्रतिपन्नानां सूत्रनिबन्धनानात्मकतया व्यभिचारादिति भावः। तथाच अस्मदादिकृतप्रमाणादिनिरूपणस्यैव न्यायविस्तरात्मकविद्यास्थानत्वसंभवेन न तल्लोपप्रसङ्ग इत्युक्तं भवति। उक्तनियमसत्त्वेऽप्यस्मदादिभिरपि सूत्रप्रणयनसंभवान्न न्यायविस्तरलोपप्रसङ्गः। न च एकस्य विद्यास्थानस्य एक एव सूत्रकृदिति नियमान्नेतरेषां तथात्वसंभव इति शङ्क्यम्; तादृशनियमे मानाभावात्; इन्द्रचन्द्रपाणिन्यादीनामनेकेषां व्याकरणादिरूपविद्यास्थानसूत्रकृत्त्वदर्शनादित्याह - नचैक एवेति। तर्हि कानि न्यायविस्तरसूत्राणीत्यत्राह-प्रमाणशब्दस्येत्यादिना किं न सूत्राणि स्युरित्यन्तेन। भावे करणे चेति-उभयत्र ल्युटोऽनुशिष्टत्वादिति भावः। प्रमैव प्रमाणमिति। प्रमितिरेव साधकतया कथायामुद्भावनीयेत्यर्थः। एतेनात्र वाक्ये प्रमाणपदस्य भावल्युडन्तत्वे प्रमितिरेव प्रमितिरित्युक्तं स्यात्; तच्चानुपपन्नम्; प्रमितिरेव प्रमाणपदवाच्येत्यर्थोऽपि नोपपद्यते; प्रमितिकरणस्यापि करणल्युडन्तप्रमाणपदवाच्यतायाः सर्वसंप्रतिपन्नतया एवकारासङ्गतेरित्यपास्तम्।

प्रमाकरणमेवेत्यपरे । ३

तयोरन्यतरदित्यन्ये । ४

यथावस्थितव्यवहारानुगुणं ज्ञानं प्रमाणम् ५

यदज्ञानात्संसारो यज्ज्ञानात्तन्निवृत्तिस्तत्प्रमेयं; मुमुक्षुभिः प्रकर्षेण मेयत्वात् । ६

प्रमाकरणमिति । प्रमाकरणमेव प्रमाणमित्यनुषङ्गेण योजना । प्रमाकरणमेव साधकतया कथायामुद्भावनीयमिति तदर्थः । तयोरिति । प्रमाप्रमाकरणयोरित्यर्थः । अन्यतरदिति । अन्यतरदेव प्रमाणमिति योजनया यथाभिमतं प्रमितिः तत्करणं वा एकं तथोद्भावनीयम् ; नोभयमित्यर्थः । अत्र च प्रमितिलक्षणे प्रदर्शिते तत्करणत्वरूपं प्रमाणलक्षणं सुगमं भवेदित्यभिप्रायेण प्रमितिलक्षणमाह यथावस्थितेति । यथावस्थितत्वं—सफलत्वरूपं संवादित्वम् । व्यवहारः—प्रवृत्तिः । अनुगुणत्वं—स्वरूपयोग्यत्वरूपं जनकत्वम् । तथाच संवादिप्रवृत्तिस्वरूपयोग्यज्ञानत्वं प्रमालक्षणमिति फलितम् । स्वरूपयोग्यतानिवेशात् कारणान्तरविलम्बेन प्रवृत्तिमजनयित्वैव विनष्टे प्रमाविशेषे नाव्याप्तिः । तद्वति तत्प्रकारकानुभवस्य प्रमालक्षणत्वे अख्यातिपक्षे यथार्थख्यातिपक्षे च भ्रमत्वेन संमतज्ञान-विशेषेऽतिप्रसङ्गः । प्रसङ्गयिष्यते चेदमुपरिष्टात् । प्रमेयलक्षणमाह यदज्ञानादिति । संसारः—प्रकृतिसंबन्धः । तथाच प्रकृतिसंबन्धप्रयोजकीभूताभावप्रतियोगिज्ञानविषयत्वम्, प्रकृतिसंबन्धनिवृत्तिप्रयोजकीभूतज्ञानविषयत्वं वा प्रमेयलक्षणमिति फलितम् ॥

ननु प्रमेयपदप्रवृत्तिनिमित्तभूतस्य पूर्वोक्तलक्षणप्रमाविषयत्वस्यैव प्रमेयलक्षणत्वसंभवात् किमर्थमित्थमभिधानम्? न च आत्माद्यतिरिक्तेष्वपि सत्वादतिप्रसङ्ग इति शङ्क्यम् । तेषामपि लक्ष्यत्वसंभवादित्यत आह मुमुक्षुभिरिति । प्रकर्षेणेति तृतीयार्थोऽभेदः ।

"प्रकृत्यादिगणाज्जाता तृतीया तु तदात्मताम् ।
अवच्छेदकतावृत्तिप्रकारत्वादि शंसति ॥" इत्युक्तेः ।

स च मेयत्वेऽन्वेति । तथा च प्रकर्षात्मकमुमुक्षुसमवेतज्ञानविषयत्वादित्युक्तं भवति ।

सामान्यतो वा प्रमाविषयः प्रमेयम् । ७

तद् द्विविधं द्रव्याद्रव्यभेदात् । ८

आगन्तुकधर्माश्रयो द्रव्यम् । ९

अतथाभूतमद्रव्यम् । १०

मोक्षेच्छाधीनज्ञानविषयत्वरूपप्रकर्षवत्त्वादिति तु पर्यवसितोऽर्थः । अत्र च प्रगतो मेयः इति 'प्रादयो गताद्यर्थे प्रथमया' इति समासेन प्रत्ययार्थभूतविषयगतोक्तविधप्रकर्षस्यैव प्रशब्दे-नाभिधानात् । मोक्षोपयुक्ततया "आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखाप-वर्गास्तु प्रमेयम्" इत्यक्षपादोक्तानामेव लक्षणीयत्वाभिप्रायेण प्रमाविषयत्वं न लक्षणतयाश्रित-मिति भावः । पूर्वं धातुः प्रत्ययेन युज्यते पश्चादुपसर्गेणेति मते उपसर्गरूपेणापि प्रशब्देन प्रत्ययार्थगतप्रकर्षोऽभिधीयत इति तु न युक्तम्; प्रशब्देन धात्वर्थगतप्रकर्षाबोधने तस्य उप-सर्गत्वायोगात् । "उपसर्गाः क्रियायोगे" इति ह्यनुशासनम् । कृत्स्नस्यापि पदार्थस्य लक्ष्य-त्वाङ्गीकारोऽपि युज्यत इत्यभिप्रायेणाह सामान्यतो वा इति । प्रमाविषय इति । उपसर्ग-रूपेण प्रशब्देन धात्वर्थज्ञानगत एव यथावस्थितव्यवहारानुगुणत्वरूपः प्रकर्षोऽभिधीयत इति भावः । यद्यपि ज्ञानविषयत्वं विषयतासंबन्धेन ज्ञानमेव वा पदार्थसामान्यलक्षणमुचितं, तथाऽप्यस्य लक्षणस्य व्यावहारिकतया प्रमेयव्यवहारोपयोगिनः प्रमेयपदप्रवृत्तिनिमित्तस्य प्रमाविषयत्वस्यैव प्रमेयलक्षणत्वं युक्तमित्यभिप्रायेण तथाभिधानम् । प्रमेयं विभजते—तदिति । प्रमेयमित्यर्थः । द्रव्यलक्षणमाह आगन्तुकेति । आगन्तुकत्वं—जन्यत्वम् । प्रमेय-त्वादिधर्ममादायाद्रव्येष्वतिव्याप्तिवारणायागन्तुकत्वविशेषणम् । धर्माश्रयत्वं अपृथक्सिद्धि-संबन्धेन धर्मवत्त्वं; तेन विषयतासंबन्धेन जन्यज्ञानवत्सु अद्रव्येषु नातिप्रसङ्गः । न च सर्पाप-सारौषधिसंप्रयुक्तभेरीशब्देषु शक्तिविशेषस्य संप्रतिपन्नतया तत्रातिव्याप्तिरिति वाच्यम् । स्वप्रागभाववत्वापृथक्सिद्ध्युभयसंबन्धेन धर्मवत्त्वस्यैव विवक्षितत्वात् । शक्तिमतामेव शब्दा-नां तत्रोत्पत्त्यभ्युपगमेन तेषु शक्तिप्रागभावविरहात् । अपृथक्सिद्धविशेष्य एव प्रागभाव वत्त्वमिति नियमे तु स्वप्रागभाववत्त्वसंबन्धेन धर्मवत्त्वमेव लक्षणम् । अद्रव्यलक्षणमाह अतथाभूतमिति । आगन्तुकधर्मवद्भिन्नमित्यर्थः ।

द्रव्यं द्वेधा जडमजडमिति । ११

जडं च द्वेधा प्रकृतिः काल इति । १२

अजडं च तथा प्रत्यक् परागिति । १३

प्रत्यगपि द्विविधं जीव ईश्वर इति । १४

परागपि तथा धर्मभूतज्ञानं नित्यविभूतिश्चेति । १५

अथवा द्रव्यं द्विविधमात्मानात्मभेदात् । १६

त्रेधा वा भोक्तृभोग्यनियन्तृश्रुत्यनुसारात् । १७

षोढा वा त्रिगुणकालजीवेश्वरशुद्धसत्त्वमतिभेदात् । १८

अस्वयंप्रकाशं जडम् । १९

स्वयंप्रकाशमजडम् । २०

मिश्रसत्त्वाश्रयः प्रकृतिः । २१

कालः क्षणलवादिव्यवहारहेतुः । २२

द्रव्यं विभजते द्रव्यमिति । पारलौकिकश्रेयस्साधनधर्मानुष्ठानोपयोगितया प्रकारान्तरेण विभजते अथवेति । भोक्तृभोग्यनियन्तृश्रुत्यनुसारादिति ; "भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेति" इति श्रुत्यनुसारादित्यर्थः । अत्र च सर्वनियन्तृत्वासमानाधिकरणभोक्तृत्वं भोक्तृत्वासमानाधिकरणभोग्यत्वं सर्वनियन्तृत्वं च विभाजकरूपं बोध्यम् । तेन भोक्तृत्वस्य जीवपरमात्मसाधारणत्वेऽपि भोग्यत्वस्य तत्त्वत्रयसाधारणत्वेऽपि च न क्षतिः । विशिष्य परिज्ञानाय प्रकारान्तरेण विभजते षोढा वेति । अस्वयंप्रकाशमिति स्वयंप्रकाशभिन्नमित्यर्थः । स्वयंप्रकाशमिति-इतरानधीनप्रकाशवदित्यर्थः । मिश्रसत्त्वाश्रय इति । रजस्समानाधिकरणत्वं तमस्समानाधिकरणत्वं वा मिश्रत्वम् । इदं च नित्यविभूतिवारणाय । रजोगुणाश्रयत्वतमोगुणाश्रयत्वे अपि प्रकृतिलक्षणे बोध्ये ।

स्वस्मै भासमानं प्रत्यक् । २३

परस्मै भासमानं पराक् । २४

परतन्त्रचेतनो जीवः । २५

स्वतन्त्र ईश्वरः । २६

अर्थप्रकाशो बुद्धिः । २७

प्रकृतिव्यतिरिक्तत्वे सति सत्त्वाश्रयो नित्यविभूतिः । २८

अद्रव्यमनेकधा सत्त्वशब्दादिवैचित्र्यात् । २९

स्वस्मै भासमानमिति । स्वगतप्रयोजनप्रयोजकभानवदित्यर्थः । प्रयोजनं व्यवहारः संशयाभावो वा । भानं च ज्ञानविषयता । घटादिभानस्य हि पुरुषगत एव घटादिसंशयाभावः प्रयोजनम् । पुरुषभानस्य तु तद्गत एव स तथा । तथाच प्रयोज्यत्वसामानाधिकरण्योभयसंबन्धेन ज्ञानविषयताविशिष्टसंशयाभाववत्त्वं प्रत्यक्त्वमिति फलितम् ।

परस्मै भासमानमिति । परस्मा एव भासमानमित्यर्थः । उक्तप्रत्यक्त्वाभावः पराक्त्वमिति फलितम् । तेन स्वनिष्ठायाः परात्मवृत्त्यनुमानादिज्ञानविषयतायाः तद्गतसंशयाभावप्रयोजकत्वसत्त्वेन स्वेतरगतसंशयाभावप्रयोजकज्ञानविषयतारूपयथाश्रुतार्थस्यात्मन्यपि सत्त्वेऽपि न क्षतिः ।

परतन्त्रेति । परतन्त्रत्वे सति चेतनत्वं जीवलक्षणम् । ईश्वरवारणाय सत्यन्तम् । प्रकृत्यादिवारणाय विशेष्यम् । इतरेच्छाधीनव्यापारवत्त्वं पारतन्त्र्यम् ।

स्वतन्त्र इति । इतरेच्छानधीनव्यापारवत्त्वमीश्वरलक्षणम् । अर्थेति । स्वभिन्नप्रकाशकत्वं बुद्धिलक्षणम् । स्वप्रकाशकधर्मिज्ञानवारणाय स्वभिन्नेति ।

प्रकृतीति । इदं प्रकृतिवारणाय । सत्त्वेति । इदं च कालादिवारणाय । अनेकधेति । दशधेत्यर्थः । सत्त्वशब्दादिवैचित्र्यादिति । सत्त्वादीनां शब्दादीनां च भेदादित्यर्थः ।

एकं वेतरविशिष्टं प्राधान्यतः प्रमेयं परं ब्रह्म । ३०

इतरेषां स्वनिष्ठब्रह्मैकनिष्ठत्वात् । ३१

तस्यैव च तथात्वेन मुमुक्षुभिः प्रकर्षेण मेयत्वश्रुतेः । ३२

अव्यवस्थितव्यवहारकारणं ज्ञानं संशयः । ३३

अयथाव्यवहारकारणं ज्ञानं विपर्ययः । ३४

संस्कारमात्रजं ज्ञानं स्मृतिः । ३५

सत्त्वरजस्तमःशब्दस्पर्शरूपरसगन्धसंयोगशक्तिभेदादिति यावत् । कर्माप्यतिरिक्तमिति सयूथ्यमतभेदः ।

"तत्त्वं जिज्ञासमानानां हेतुभिः सर्वतोमुखैः ।
तत्त्वमेको महायोगी हरिर्नारायणः परः ॥"

इत्येतदनुसृत्याह एकं वेति । स्वनिष्ठेति । किंचिदपृथक्सिद्धविशेषणतारहितेत्यर्थः । तस्यैवेति - ब्रह्मण एवेत्यर्थः । तथात्वेन - स्वेतरसर्वविशिष्टत्वेन । तृतीयार्थः प्रकारत्वं मेयत्वेत्यत्र धात्वर्थज्ञानान्वयि । मुमुक्षुभिः प्रकर्षेण मेयत्वश्रुतेरिति । मुमुक्षुनिष्ठज्ञानविशेष्यतारूपप्रकर्षवत्त्वश्रुतेरित्यर्थः । 'तमेवैकं जानथ' इत्यादिश्रुतिरिहाभिप्रेता । तथाच विषयगत एवंविधप्रकर्ष एव प्रशब्देन बोध्यत इति भावः । अव्यवस्थितत्वं—विषयताविशेषरूपं सकम्पत्वम् । व्यवहारः - प्रवृत्तिः । कारणमिति इदं निश्चयवारणाय । कारणत्वमिह स्वरूपयोग्यतारूपं ग्राह्यम् ; तेन प्रवृत्त्यनुपधायके संशयविशेषे नाव्याप्तिः । ज्ञानमिति इदं च कालादिवारणाय । *संशयवचनं विपर्ययादीनामप्युपलक्षणमित्यभिप्रायेणाह अयथाव्यवहारकारणमिति । विसंवादिप्रवृत्तिस्वरूपयोग्यमित्यर्थः । इदं च प्रमावारणाय । ज्ञानमिति कालादिवारणाय । संस्कारमात्रजमिति । इदं चानुभववारणाय । प्रत्यभिज्ञावारणाय मात्रेति ।

---

* प्रमाणप्रमेयेत्यादिगौतमसूत्र इत्यादिः ।

तद्व्यतिरिक्तं ज्ञानमनुभवः । ३६

पुरुषप्रवृत्त्युद्देश्यं प्रयोजनम् । ३७

व्याप्त्यधिगमस्थानं दृष्टान्तः । ३८

प्रामाणिकत्वाभिमतैः परिगृहीतोऽर्थस्सिद्धान्तः । ३९

परार्थप्रमाणप्रयोगवाक्यावान्तरवाक्यान्यवयवाः । ४०

व्याप्त्याङ्गीकारेण व्यापकानिष्टप्रसञ्जनं तर्कः । ४१

तर्कानुगृहीतप्रमाणपूर्वकतत्त्वावधारणं निर्णयः । ४२

वीतरागकथा वादः । ४३

पक्षद्वयसाधनवती विजिगीषुकथा जल्पः । ४४

प्रवृत्त्युद्देश्यमिति । उद्देश्यत्वं विषयताविशेषः । व्याप्त्यधिगमस्थानं इति । हेतुमत्तया साध्यवत्तया च निश्चितमधिकरणमित्यर्थः । प्रामाणिकत्वाभिमतेति । प्रामाणिकत्वेन संमता ये पुरुषाः तैः परिगृहीतः स्वीकृतोऽर्थः सिद्धान्त इत्यर्थः । इन्द्रियभौतिकत्वं नैयायिकानां सिद्धान्त इत्यत्र षष्ठ्यर्थ आधेयत्वम् । तस्य च सिद्धान्तपदार्थघटकप्रामाणिकत्वाभिमाने अन्वयः । तथा च नैयायिकनिष्ठप्रामाणिकत्वाभिमानविषयीभूताक्षपादाद्यङ्गीकृतमिन्द्रियभौतिकत्वमित्यन्वयबोधः । अवयवलक्षणमाह परार्थेति । साध्यसिद्ध्यर्थप्रमाणोपस्थापकवाक्यावान्तरवाक्यत्वं प्रतिज्ञाद्यन्यतमत्वपर्यवसितमवयवलक्षणम् । तर्कलक्षणमाह व्याप्त्येति । व्याप्याहार्यारोपजन्यव्यापकाहार्यारोपस्तर्क इत्यर्थः । तर्कानुगृहीतेति - तर्कसहकृतेत्यर्थः । इदं चापातप्रतीतिवारणाय । आपातप्रतीतिश्च अवधारयामीतिप्रतीतिसिद्धविषयताविशेषशून्या प्रतीतिः । अप्रामाण्यशङ्कास्कन्दितप्रतीतिरित्यन्ये । प्रमात्वनिश्चयाविषयीभूतप्रतीतिरित्यपरे । तर्कानुगृहीतप्रमाणजन्यनिश्चयस्यैव तादृशविषयताविशेषवत्त्वात् अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितत्वात् प्रमात्वनिश्चयविषयत्वाच्च । तथाच तादृशविषयताविशेषवद्ज्ञानत्वं, अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितज्ञानत्वं, प्रमात्वनिश्चयविषयज्ञानत्वं वा यथाभिमतं निर्णयलक्षणमित्यपि बोध्यम् । पक्षद्वयसाधनवतीति - इदं वितण्डावारणाय । विजिगीष्विति इदं च वादवारणाय ।

प्रतिपक्षस्थापनहीना तु सा वितण्डा । ४५

हेत्वङ्गैकदेशविकला हेत्वाभासाः । ४६

अविवक्षितशब्दार्थारोपेण दूषणं छलम् । ४७

स्वव्यापिदूषणं जातिः । ४८

कथकाशक्तिलिङ्गं निग्रहस्थानम् । ४९

इत्येतादृशानि वाक्यानि किं न सूत्राणि स्युः ?

तदिह संक्षिप्तं लक्षणादिवाक्यं सूत्रम् ; तदुदाहरणादिवाक्यं तु भाष्यादिकमिति विभाव्य संतोष्टव्यम् । न च पूर्वप्राबल्यव्यवस्था ; तत्पूर्वसंभवाद्वार्तिकस्य चानवतारप्रसङ्गाद्व्याकरणादिष्वन्यथाकरणस्वीकाराच्च ।

न च जैमिनेः प्रमाणलक्षणादिष्वौदासीन्यमात्रेण गौतमोक्तेषु काश्यपोक्तेषु वा निश्शेषानुमतिसिद्धिरिति मन्तव्यम् ;

सेति - विजिगीषुकथेत्यर्थः । हेत्वङ्गैकदेशविकला इति । पक्षसत्त्वसपक्षसत्त्वविपक्षावृत्तित्वाबाधितत्वासत्प्रतिपक्षितत्वान्यतमहीना इत्यर्थः । व्याप्तिपक्षधर्मतान्यतरहीना इति वा ।

नन्वनार्षाणि भवद्वाक्यानि कथं सूत्राणि स्युरित्याशङ्क्याह तदिहेति । संक्षिप्तं लक्षणादिवाक्यमिति । न त्वार्षत्वमपि तत्र प्रविष्टम् । तथा सत्यलंकारादिसूत्राणां वामनादिकृतानां सूत्रत्वानुपपत्तेरिति भावः । भाष्याद्यसंभवात्सूत्रत्वासंभवमाशङ्क्याह तदुदाहरणादिति । आदिना उक्तानुक्तादिचिन्ता गृह्यते । भाष्यादिकमिति । आदिना वार्तिकं गृह्यते । तत्पूर्वसंभवादिति । पुराणन्यायादिविद्यास्थानानां प्रवाहानादित्वादिति भावः । वार्तिकस्यानवतारप्रसङ्गादिति । सूत्रेषु उक्तानुक्तादिचिन्तारूपस्य तस्य सूत्रानन्तरभावित्वादिति भावः । अन्यथाकरणस्वीकाराच्चेति । सूत्राद्युक्तस्येत्यर्थः । यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यमित्यङ्गीकारादिति भावः ।

ननु धर्मविचारप्रवृत्तेन जैमिनिना अवश्यवक्तव्यप्रमाणलक्षणाद्यनुक्त्या गौतमोक्तेषु काश्यपोक्तेषु वा निश्शेषानुमतिः सिद्ध्यतीत्यत्राह न चेति ।

अन्यपरतया लोकप्रसिद्धोपजीवनात्; परकल्पिततटाकोपजीवनवत्। कर्मकाण्डवृत्तिकारादयोपि हि लोकसिद्धां प्रमाणादिव्यवस्थां यथायथमन्यथा संजगृहुः। अतो यावदिह युक्तियुक्तं तावदुपजीव्यते। न खलु तटाकस्थः पङ्कोऽप्यपङ्किलबुद्धिभिस्तदवगाहिभिरुपजीव्यते। अतस्सिंहवनगुप्तिन्यायेन यथावस्थितन्यायानुगृहीतं वेदं वेदानुमतं च न्यायमनुसरामः; न पुनर्न्यायमात्रम्।

यत्तु 'ज्ञातसम्बन्धस्य' इत्यादिग्रन्थमुपादायानन्तरमुक्तं श्रीविष्णुचित्तैः—'व्याप्तिधीगर्भानुभवोऽनुमानमित्यर्थः। न्यायशास्त्रेतु तद्विशेषनिर्णयः

अन्यपरतयेति। धर्मविचारैकासक्ततयेत्यर्थः। लोकप्रसिद्धोपजीवनात् इति। न तु श्रुत्यादिविरुद्धगौतमाद्युक्तोपजीवनादिति भावः। गौतमाद्युक्तेष्वप्यविरुद्धांशोपजीवनेऽपि न निश्शेषतदनुमतिसिद्धिरित्यभिप्रायेणाह परकल्पितेति। तदेवोपपादयति कर्मकाण्डवृत्तिकारादयोऽपीति। लोकसिद्धेति। जैमिनेः लोकप्रसिद्धोपजीवनस्येदमुपपादकम्। अन्यथा संजगृहुरिति - इदं च विरुद्धांशानादरस्योपपादकम्। अत इति। वेदाविरुद्धस्यैव न्यायस्योपजीवनादित्यर्थः। न्यायमात्रमिति। वेदविरुद्धमपीति भावः। नन्वेवं वेदन्याययोः परस्परसापेक्षतया अन्योन्याश्रयस्स्यादित्याशङ्क्याह सिंहवनगुप्तिन्यायेनेति। "सिंहैर्विहीनं तु वनं विनश्येत् सिंहा विनश्येयु ऋते वनात्तु" इति न्यायेनेत्यर्थः। अयं भावः—यत्र वेदवाक्येऽर्थसन्देहः तत्रैवार्थनिर्णयाय न्यायापेक्षा। तत्रापेक्षितेन च न्यायेनासन्दिग्धार्थकवेदवाक्यान्तराविरुद्धेन भवितव्यम्। ततश्च न्यायस्य सम्यक्त्वनिर्णयाय न्यायनिरपेक्षवाक्यान्तरार्थनिर्णय एवापेक्षितः; न तु यादृशवाक्यार्थनिर्णये न्यायापेक्षा तादृशवाक्यार्थनिर्णय इति नान्योन्याश्रयावकाश इति। अत एव हि

"आर्षं धर्मोपदेशं च वेदशास्त्राविरोधिना।
यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः॥"

इति मनुनाप्युक्तम्। आर्षो-वेदः; धर्मोपदेशः-स्मृतिः। न्यायशास्त्रे तु तद्विशेषनिर्णयः इति इति। तथा च गौतमीयन्यायविस्तरस्य पूर्वैः परिगृहीतत्वात् तद्बहिष्कारोऽनुपपन्न इति शङ्काभिप्रायः।

इति' तदपि तन्निरूपणाधिकृतविद्यास्थानख्यापनपरम् । प्रमाणादिसूत्रमुपादाय व्याचक्षाणैस्तत्पक्षनिष्ठैरपि पूर्वैः क्वचित्सूत्राणि निराकृतानि । तन्न्यायस्य नास्मासु सर्पमारः; नापि दण्डनिवारणम् । ततश्च—

यथालोकं यथावेदं लौकिके वैदिकेऽपि च ।
यो वक्ता स परिग्राह्यः प्राक्तनोऽद्यतनोऽपि वा ॥
विवक्षितार्थवैशद्यं व्याकुलत्वमपूर्णता ।

तन्निरूपणाधिकृतविद्यास्थानख्यापनपरं इति । श्रुत्याद्यविरुद्धं प्रमाणादिनिरूपणप्रवृत्तं शास्त्रं किञ्चिदस्तीत्येतावन्मात्रख्यापनपरम्; न तु गौतमीयस्य काश्यपीयस्य वा संग्रहाभिप्रायमित्यर्थः । विशिष्यानुक्तेरिति भावः । ननु आर्षसूत्रनिराकरणमयुक्तमित्यत आह प्रमाणादीति । सर्पमारः-सर्पकृतं मरणं । स्वकृतन्यायविस्तरसूत्राणां परिग्राह्यतां निगमयति ततश्चेति । आर्षत्वप्राचीनत्वादेरप्रयोजकत्वे चेत्यर्थः । यथालोकं इत्यादि । लौकिक इति अर्थशास्त्रसिद्धार्थ इत्यर्थः । इदं च दृष्टान्तार्थं, तथा च लोकाविरुद्धलौकिकवक्तुः प्राक्तनस्य अद्यतनस्य वा यथा अविशेषेण परिग्राह्यता तथा वेदाविरुद्धवैदिकार्थवक्तुरपीति भावः । ननु

"अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम् ।
अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥"

इत्युक्तसूत्रलक्षणविरहात् न भवदुक्तानां सूत्रत्वसंभवः । तत्र हि अल्पाक्षरमित्यनेन विवक्षितार्थवैशद्यं विवक्षितम् । विश्वतोमुखमित्यनेन व्याकुलत्वं, सारवदित्यनेनापूर्णत्वं, अनवद्यमित्यनेन लोकमर्यादातिक्रमरूपा उल्लोकता । न हि विवक्षितार्थवैशद्यादयो भवदीयवाक्येषु सन्ति । अतः कथमेषां सूत्रत्वमित्यत आह विवक्षितार्थेति ।

उल्लोकतेत्यमी दोषा गुणकोटौ जडैः कृताः ॥
भगवन्नाथमुनिभिर्न्यायतत्त्वसमाह्वया ।
अवधीर्याक्षपादादि न्यबन्धि न्यायपद्धतिः ॥
तदर्वाग्भिस्तथाचार्यैर्यथेष्टं मतमास्थितैः ।
प्रणिन्ये बहुधा तैस्तैः प्रमाणादिविचारणा ॥

तदयं भाष्यस्वरससिद्धो बहिष्कारपक्षः

॥ गौतमसूत्रस्वीकारपक्षः ॥

अङ्गीकारकाङ्क्षिणामक्षपादीयमप्यस्मदुक्तैकान्ततया स्थास्यति ; तथैव स्थापयिष्यामः । अतो वयमपि महतां युक्तार्थतात्पर्यकल्पनेन नापराध्येम ; न्यूनाधिकविरुद्धव्यपदेशादीनामलक्षणलक्षणोक्तीनां चाध्याहारान्यपर्याभ्यां तद्वक्तैरपि निर्वाहात् । तथास्मिन् यत्र स्फुटः श्रुतिस्मृतिशारीरकविरोधः, स उद्देशतो निरुह्यते ॥

जडैरिति विवक्षितार्थवैशद्यादीनां दोषरूपतया न तेषामल्पाक्षरादिशब्दविवक्षितत्वम् । किं तु अल्पाक्षरमित्यनेन शब्दसंक्षेपवत्त्वं, विश्वतोमुखमित्यनेन अपेक्षितानेकार्थप्रतिपादनसामर्थ्यं, सारवदित्यनेन प्रधानार्थप्रतिपादनपरत्वं, अनवद्यमित्यनेन दोषराहित्यं च विवक्षितम् । एतानि चास्मद्वाक्येषु सन्त्येवेति भावः । एवमाक्षपादन्यायविस्तरबहिष्कारपक्षमुपपाद्य तत्र पूर्वाचार्यसंमतिं दर्शयन्निगमयति भगवदिति । तदर्वाग्भिः-भट्टपराशरादिभिरिति भावः ।

ननु पुराणन्यायमीमांसेत्यादिना पुराणादितुल्यतया धर्मविद्यास्थानत्वेन महर्षिपरिगणितस्य गौतमीयन्यायविस्तरस्य न साङ्ख्यादिवत् बहिष्कारसम्भव इत्याशयेनाह-अङ्गीकारेति । ननु महतां वचनानां क्लिष्टगत्या अर्थकरणे महापराधस्स्यादित्याशङ्क्याह अतो वयमपीति । युक्तार्थतात्पर्यकल्पनेनेति । श्रुत्याद्यविरुद्धार्थतात्पर्यकल्पनेनेत्यर्थः । नापराध्येमेति - श्रुत्यादिविरुद्धार्थतात्पर्यकल्पकाः पक्षिलादय एवापराध्यन्तीति भावः । ननु स्वरसार्थमुल्लङ्घ्याध्याहारान्यपर्याभ्यां करिष्यमाणस्य निर्वाहस्य कथमनपराधत्वमित्यत्राह न्यूनाधिकेति । न्यूनव्यपदेशस्याध्याहारेणाधिकविरुद्धासङ्गतनिरर्थकव्यपदेशानामलक्षणलक्षणोक्तेश्चान्यपर्येण तद्वक्तैरपि निर्वाहादित्यर्थः ।

यत्तावत्सूत्रितं प्रथमाध्याये—"घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्छ्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः" इति; अत्र ज्ञानेन्द्रियपञ्चकोपादानं नेन्द्रियान्तरप्रतिक्षेपार्थम्; मनसः पृथक्प्रमेयतया उद्देशात्, अनन्तरमेव च "युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्" इति लक्षणकरणात्, अभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेन च तदिन्द्रियत्वपरीक्षणात्।

तथाहि - 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षं' इति सूत्रेण प्रत्यक्षप्रमितिलक्षणादिकमेवाभिधीयते । 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' इति पूर्वसूत्रविभक्तप्रत्यक्षप्रमाणलक्षणादेरेव वक्तव्यतया प्रत्यक्षप्रमितिलक्षणाद्यभिधानासाङ्गत्यमित्याशङ्क्य यत इत्यध्याहारेण यज्जन्या प्रत्यक्षप्रमितिः तत्प्रत्यक्षप्रमाणमित्यर्थान्नासाङ्गत्यम् । यद्वा प्रमितिलक्षणे कथिते तत्करणत्वरूपं प्रमाणलक्षणं सुगममित्यभिप्रायेण प्रत्यक्षप्रमितिलक्षणमेवाभिहितमित्येवमध्याहारान्यपर्याभ्यां निर्वाहः कृतः । एवं 'इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानानि आत्मनो लिङ्गम्' इति सूत्रे द्वेषदुःखादीनामात्मसामान्यलक्षणतयोक्तानामीश्वरात्माव्यासद्या तथात्वासम्भवमाशङ्क्य संसार्यात्ममात्रलक्षणपरतया निर्वाहः कृतः। एवमन्यत्रापि बहुषु स्थलेषु अध्याहारादिना निर्वाहः कृत इति । तथा च विरोधे सति स्वरसार्थमुल्लङ्घ्याध्याहारान्यपर्याभ्यां निर्वाहस्य तद्भक्तैरपि क्रियमाणतया अस्माभिरपि श्रुत्यादिविरोधस्थल एव तादृशनिर्वाहकरणान्नास्माकमपराधप्रसक्तिरिति भावः ।

<u>यत्तावदित्यादि</u> । अत्र 'घ्राणरसने' त्यादिसूत्रे कर्मेन्द्रियाभावः घ्राणेन्द्रियादीनां भौतिकत्वञ्च प्रतीयत इति श्रुत्यादि विरोध इति भावः। <u>पृथक्प्रमेयतयेति</u> । "आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्" इति सूत्र इति भावः । <u>युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गमिति लक्षणकरणादिति</u>। अयमर्थः- युगपत्-एककाले एकात्मनीति पूरणीयम् । ज्ञानानामनुत्पत्तिर्यतः स एव धर्मो ज्ञानकरणाणुत्वरूपः मनसो लक्षणमिति । ननु मनसोऽभ्युपगमेऽपि तदिन्द्रियत्वानभ्युपगमात् ज्ञानेन्द्रियपञ्चकोपादानमिन्द्रियान्तरप्रतिक्षेपार्थमेवास्त्वित्यत आह <u>अभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेनेति</u> । साक्षादसूत्रिताभ्युपगमरूपाभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेनेत्यर्थः । सूत्रितं ह्यक्षपादेन 'अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्त' इति । इदं च सूत्रमित्थं विवृतं वृत्तौ ।

Annamalai University Philosophy Series—4

SIDDHITRAYA

BY

YĀMUNĀCĀRYA

Edited with English Translation and Notes

BY

R. RAMANUJACHARI, M.A.,
Professor of Philosophy and Dean of the Faculty of Arts,
Annamalai University.

AND

PANDIT K. SRINIVASACHARYA, SIROMANI,
Sanskrit Department, Annamalai University.

1943

ANALYTICAL OUTLINE OF CONTENTS

	PAGE
ĀTMA-SIDDHI	
Mangala śloka	
Conflicting views about the nature of the finite soul ..	२
Differences of opinion regarding (i) the *pramāṇas* by which the finite soul is apprehended, (ii) the size of the *jīva,* (iii) its duration and (iv) its number	३-४
Lack of unanimity on the question of the nature of the Supreme Soul	४-५
Divergent views concerning (i) the manifestation of the Lord, (ii) the *pramāṇas* by which He is known, (iii) the relation between God and man	५-६
Different views as to the nature of mokṣa (the realisation of Brahman)	७
Doubts concerning the means of attaining mokṣa	७
The necessity for this work	८
Summary statement of the author's view of the *jīva*	८
The case for the identity of soul and body	९-१२
The refutation of the doctrine	१२-१९
The realisation of the self as " I " does not treat of the body ..	१३
Even cognitions such as " I am stout " etc have for their object only the ' ego ' inside the body	१४
Why soul and body are frequently confused	१४-१५
Arguments to prove that the notion of " I " refers to something distinct from the body and not to the latter	१५
Arguing on Sānkhya lines, it is shown that the Cārvāka position contradicts perception	१५
The untenability of the view that consciousness is a product of matter, that it is an emergent quality	१६-१७
Consciousness is not a property of the body	१८
Arguments to establish the same	१९
The view that the senses are the soul	१९
The refutation of this view	२०
The doctrine that *manas* is the soul	२१
What is *manas*?	२२

	PAGE
Is it necessary to posit *manas* as a distinct entity?	२३-२७
The view that *manas* is no other than *buddhi* (the intellect) ..	२७
Whatever be the nature of *manas*, it cannot be the *jīva* ..	२७
The theory that *prāṇa* (vital breath) is the soul	२८
The criticism of that theory	२८-२९
The theory that consciousness (*samvit*) is the soul	२९
On the lines of the Mīmāmsakas, *samvit* is shown to be inferred and not directly apprehended	२९-३०
The refutation of this view and the criticism of the notion of *prākaṭya* or *jñātatā*	३०-३१
The soul (*samvit*) is selfluminous	३१-३२
Do cognitions like "I know" establish a knower distinct from knowledge?	३२-३३
The view that the "known" is as illusory as the "knower" and that everything is the manifestation of knowledge ..	३३
The refutation of the Buddhist doctrine that consciousness is the soul	३३-३४
The difficulty in accounting for recognition (*pratyabhijñā*) even on the basis of a stream of consciousness	३४-३५
The attempt of the Advaitin to get over this difficulty by sugggsting that consciousness is eternal, changeless, etc. ..	३५-३६
The Advaitic view does not conform either to worldly experience or to Vedas	३७-३९
Refutation of the Advaitic contention that consciousness is eternal, since it has no antecedent non-existence, as is evident from the fact that neither consciousness nor anything else has established it	३९-४०
The rejection of the view that the antecedent non-existence of consciousness is not established by any of the *pramāṇas* ..	४०
Arguments to establish that *samvit* is occasional and not eternal.	४१
Criticism of the view that *samvit* cannot be itself the object of knowledge	४१
Consciousness will not cease to be consciousness by the mere fact of its being the object of another consciousness ..	४२-४४
The untenability of the contention that consciousness is without change, (i.e. is eternal) since it has no beginning. ..	४५
Criticism of the argument that, being unborn, consciousness is devoid of differentiations (*vibhāga*)	४५